temas de hoy

Elizabeth Duval

Melancolía

METAMORFOSIS DE UNA ILUSIÓN POLÍTICA

Índice

Portada
Sinopsis
Portadilla
Dedicatoria
Parte 1. Melancolía
- He sido muy feliz...
- Contra la melancolía
- La felicidad y la soberanía
- Marxistas melancólicos y melancolía hispana
- Afectos felices
- Amor y comunidad
- A la espera de un país

Parte 2. Sangre
- Para la acción...
- Las promesas del enemigo
- La política racional y la política del deseo
- Lo que vale una familia
- La identidad política
- Las imposturas militantes
- La vida en el naufragio

Parte 3. Cólera
- Me siento una impostora...
- Agradecimientos

Bibliografía
Notas
Créditos

Gracias por adquirir este eBook

Visita Planetadelibros.com y descubre una nueva forma de disfrutar de la lectura

¡Regístrate y accede a contenidos exclusivos!

Primeros capítulos
Fragmentos de próximas publicaciones
Clubs de lectura con los autores
Concursos, sorteos y promociones
Participa en presentaciones de libros

PlanetadeLibros

Comparte tu opinión en la ficha del libro
y en nuestras redes sociales:

Explora **Descubre** **Comparte**

Sinopsis

Un referente generacional. Un ensayo sobre cómo recuperar la esperanza en un futuro compartido.

En tiempos estancados, sin futuro, surge una apropiación reaccionaria de la nostalgia. No es ningún secreto: es lo que hemos vivido en los últimos años con el auge de la ultraderecha. Ante esta situación, la izquierda se encuentra en una encrucijada, atrapada entre el instinto de renegar de la nostalgia y la necesidad de soportarse en valores históricos. Quiere mirar hacia delante al mismo tiempo que se enfrenta a un presente marcado por la crisis ecológica y los deseos insatisfechos del liberalismo.

Motivada por el deseo de entender, pero también de actuar, la filósofa y analista política Elizabeth Duval indaga en las razones de dicho fenómeno y propone vías para desatascarlo. Frente a una política que se ha vuelto aséptica y a un pesimismo melancólico, Duval reivindica un posicionamiento feliz, centrado en los afectos, que nos permita reinterpretar nociones como patria o familia, combatir el aislamiento de los individuos y reforzar los lazos que nos unen.

MELANCOLÍA

Metamorfosis de una ilusión política

Elizabeth Duval

temas de hoy

A Margot, que me enseñó que no hay proyecto vital o político tan feliz como la conversación entre dos amigas

PROPOSICIÓN LIII – Cuando el alma se considera a sí misma y considera su potencia de obrar, se alegra,
y tanto más cuanto con mayor distinción se imagina
a sí misma e imagina su potencia de obrar.

PROPOSICIÓN LIV – El alma se esfuerza en imaginar sólo aquello que afirma su potencia de obrar.

PROPOSICIÓN LV – Cuando el alma imagina
su impotencia, se entristece.

Ética demostrada según el orden geométrico
SPINOZA

Parte 1
Melancolía

He sido muy feliz pensando con los demás en medio de coyunturas tristes. Discutí una y otra vez sobre las mismas cosas, intercambié historias, goces y ficciones. Sé lo que es quererse mientras el resto de circunstancias del mundo inducen desesperación: conozco el amor y la amistad en un planeta ardiendo, cuando se queman parques nacionales y cuerpos rotos mueren entre calor, trabajo, extenuación; la felicidad que late incluso en corazones aún incapaces de amarrarse al mundo, que no han encontrado la permanencia, el futuro o la estabilidad. Pero —quizá confirmando aquel pensamiento funesto según el cual se escribe menos, o se escribe peor, cuando se es feliz— no poco de lo que he conocido del pensamiento de izquierdas ha tenido que ver con la melancolía.

No puedo culpar del todo a quien se acerque a estas primeras líneas con una buena dosis de escepticismo. Nombrar lo feliz nos arrastra fácilmente por el camino de los agravios comparativos: puedes hablar de la felicidad *porque* una cierta situación de privilegio imaginado te permite situarte en esas coordenadas; puedes imaginarte feliz *porque* posees una cierta red o estructura de afectos que aporta seguridad, ordena tu vida, y permite en cierto modo el deleite; puedes vanagloriarte en esos placeres *porque,* en mi imaginación, concibo que no sufres o has sufrido como lo he hecho yo, no compartes mis padecimientos. Cuando escuchamos a alguien hablarnos de la felicidad, tendemos a la sospecha: asumimos, porque así lo hemos ido aprendiendo, que hay algo falso o insostenible en el disfrute ajeno. Es una forma de aquello que Miranda Fricker denomina *injusticia testimonial*:

restamos credibilidad al discurso que tenemos enfrente porque asumimos ciertos prejuicios; ya no en relación con lo que oímos, sino sobre la persona que lo dice. Como lo que escuchamos no encaja con lo que tendría que incluir el discurso al que estamos acostumbrados —lleno de lamentos, quejas, dolores y vulnerabilidades—, presuponemos, de la otra persona, unas etiquetas sociales particulares. La consecuencia, como en otras ocasiones, es que nos centramos mucho más en quién dice algo que en qué es lo que dice; lo hacemos, peor aún, no por saber cosas sobre quién habla, sino por presuponerlas.[1] Cuando algo nos agravia tanto, en lugar de aceptar las nubes negras, tendríamos más bien que preguntarnos: ¿por qué nos agravia? ¿Y por qué acordamos mayor grado de verdad a las palabras de personas melancólicas que a las de quienes se declaran felices? ¿Por qué asumimos que el cinismo es sinónimo de seriedad responsable, adjudicando por el camino a la felicidad un cariz caprichoso?

Hay algo tremendamente seductor en el melancólico giro contraintuitivo que hemos visto en los últimos tiempos, propio de *feministas aguafiestas, queers infelices, inmigrantes melancólicos* y *revolucionarios desilusionados*, que diría Sara Ahmed. En su ensayo *La promesa de la felicidad* la autora afirma, categóricamente, querer suspender la creencia en la felicidad como algo bueno.[2] He cogido figuras como las elaboradas por Ahmed y otras tantas para examinarlas desde distintos ángulos, dejando siempre abierta la posibilidad de que la razón cayera, al menos parcialmente, de su lado y no del mío. ¿Qué me sucedió al hacerlo? Que nada me resultaba más estéril que la apertura aparentemente infinita de posibilidades *a priori* negada por supuestos imperativos como el de la felicidad, ninguna idea pudo sobreponerse al atractivo insuperable de la *vida buena*, y nunca pude pensar que, en lo que a vidas buenas se referiría, tuviéramos un abanico infinito del cual escoger libremente. Era como si la *vida buena* tan criticada en mis lecturas se enfocara siempre en la dirección,

cuando para mí lo importante reside en la situación desde la cual uno se dirige: sus condiciones de partida, su forma de orientarse.

Cerca del final de la segunda parte de *Poeta chileno*, novela de Alejandro Zambra, se esboza una sucinta definición de la felicidad. La fortuna lleva a que Gonzalo, el protagonista, se reencuentre muchos años después con Carla, su amor de juventud, para la que escribía poemas y sonetos; una Carla que, en el momento de su reencuentro, «le gustaba tanto como a la persona que él era a los dieciséis años le gustaba la persona que ella era a los dieciséis años», como si la energía del amor no decayera con el tiempo o con la ausencia. Gonzalo acaba ocupando la función-padre para Vicente, el hijo que Carla tuvo con otro hombre del cual se separó, y la discusión lingüística sobre la palabra *padrastro,* cruelmente esbozada por la Real Academia Española, da —al menos en parte— origen a la novela. Gonzalo acepta la palabra, porque «es esta nuestra lengua, nuestro idioma. Hay que usar las palabras, aunque no nos gusten. Y si las usamos lo suficiente, capaz que signifiquen algo distinto, capaz que logremos cambiar su significado». Pasa la Navidad, se instala lo cotidiano, el conflicto con el padre biológico, una colecta de pesos con tal de financiar la operación urgente de su gata Oscuridad, hasta que «con el tiempo se pierde el ruido de los días, se vuelve difícil recordar con precisión cómo sonaba la vida cotidiana, cuál era la idea de silencio». El cierre a esta parte, la parte de la vida en común, toma la forma del tiempo que se escribe condensado, en repeticiones, unos cuantos «siempre», «generalmente», «ocasionalmente», como los bocetos con los que resume su propia vida quien aprende a usar los adverbios de una lengua nueva. Lo último en presentarse es «una idea perfecta e imposible»:

> Dicen que eso es la felicidad: nunca sentir que sería mejor estar en otra parte, nunca sentir que sería mejor ser alguien más. Otra persona, alguien más joven, más viejo. Alguien mejor. [3]

Puede parecer, a primera vista, que lo que define aquí a la felicidad es una cierta gestión o regulación del deseo; incluso, de forma todavía más

exagerada, la ausencia del surgimiento espontáneo de otros deseos capaces de modificar el *statu quo*: los años felices como las «páginas en blanco del libro de la historia», sin eventos, sin conflicto. «Un mundo en el que nunca es preferible hacer otra cosa que lo que estamos haciendo o estar en otro sitio distinto al que estamos», como escribía Susan Sontag. Hay eudemonía, satisfacción; la falta está ausente. Pero es una ilusión que la felicidad se encuentre en la ausencia de carencias, que la felicidad deba colmarnos por completo: en realidad, la tensión sólo desaparece si despojamos esa definición de todo su contexto. En el pasaje, en realidad, se despliegan varios futuros posibles, y hasta se hace mención de lo que cada uno imagina haría el otro en caso de su muerte («Carla pensaba que si Gonzalo se muriera, ella pasaría unos años de duelo y encierro pero rearmaría su vida con alguien más»): todo el reino de la posibilidad está contenido en adverbios que nunca expresan un absoluto. Ni el deseo ni la imaginación cesan en su empeño. La complejidad no impide que afirmemos que hay algo *genuino* en decir que estos personajes son felices (hasta que luego dejan de serlo).

Mi problema con la crítica cultural al mandato de la felicidad es, fundamentalmente, que no me la creo. No viene mi descrédito de un optimismo redomado que consideraría que para cualquiera y en cualquier circunstancia se dan las condiciones necesarias para la materialización de vidas felices, ni tampoco de que yo posea un punto de partida, en lo biográfico y personal, particularmente dichoso. Considero que se trata de una crítica cultural que esbozamos como si no quisiéramos del todo confiar en ella. Se asemeja a una forma de consuelo: como hemos descalificado la felicidad o dejado de creer en ella, como hemos renunciado, nos aliviamos regodeándonos en la presunta superioridad que nos concede la ausencia de algo que, en el fondo, seguimos anhelando.

> La decisión política de dejarnos afectar por la infelicidad podría reformularse como una libertad política. Podemos radicalizar la idea de libertad y entenderla como la libertad de ser infelices. La libertad de ser infeliz no tiene que ver estrictamente con sentirse triste o desdichado, aunque

> suponga también la libertad de manifestar dichos sentimientos. La libertad de ser infeliz sería la libertad de dejarse afectar por lo infeliz, y de vivir una vida que pueda afectar a otros de una forma infeliz. La libertad de ser infeliz sería la libertad de vivir una vida que se aparte de la senda de la felicidad, sin importar a dónde nos lleve este desvío. Por consiguiente, implicaría también la libertad de causar la infelicidad a otros debido a nuestros actos de desviación. No quiero dar a entender aquí que nuestro propósito político deba ser el de causar infelicidad. No se trata de convertir a la infelicidad en nuestro *telos*. Por el contrario, si dejásemos de suponer que nuestro *telos* es la felicidad, descubriríamos que la infelicidad puede ser algo más que sencillamente aquello que obstaculiza nuestro camino. Y cuando ya no sabemos con seguridad qué es aquello que obstaculiza el camino, el propio «camino» se convierte en una incógnita. La libertad de ser infelices podría ofrecernos así las bases de una nueva ontología política que, en la medida en que no tome la felicidad como el punto de llegada comúnmente aceptado de la acción humana, sea capaz de interrogarse respecto del propósito de la acción. Esto nos permitiría actuar políticamente a partir de la falta de consenso respecto de los fines de la acción. [4]

En este fragmento del libro de Sara Ahmed la reivindicación de la infelicidad aparece de forma particularmente exagerada. Me atrevería a decir que hay algo en su manera de proceder que bordea lo obsceno, sobre todo si dejamos de lado el jugueteo abstracto con los conceptos y llevamos sus ideas a las consecuencias reales que pueden tener en las vidas de los demás. Si hemos establecido que la infelicidad es originada por toda una serie de circunstancias, como pueden ser situaciones familiares, precariedad laboral, vidas desgraciadas, tormentos afectivos de explicación sociológica, insatisfacciones crueles, ¿qué clase de libertad existe en dejarse afectar por circunstancias ineludibles que nos hacen infelices, y no tratar en ningún caso de anteponerse a ellas o superarlas? ¿Por qué la obsesión por encontrar algo bueno en la infelicidad, algo que no sea obstáculo, y la negación insistente de la felicidad como objetivo?

Una amplia variedad de discursos se manifiesta en contra de conceptos como el de la «ideología felicista» como instrumento regulador de las sociedades, que querría sujetos capaces de suprimir su angustia con tal de seguir produciendo y siendo funcionales. Pero la reivindicación de la felicidad no tiene por qué ir necesariamente vinculada a la supresión de la infelicidad o de los obstáculos, ni ser una vía de entrada a los manuales de autoayuda o una autopista para la receta fácil de ansiolíticos y antidepresivos capaces de sostener a una población de trabajadores

narcotizados. ¿La promesa de la felicidad es un mandato, una técnica disciplinaria? En algún aspecto, resulta innegable, pero que una cosa funcione de una manera no significa que esa cosa esté condenada a ser eso o que pueda reducirse a eso, que todo lo que algo puede llegar a ser esté determinado por cómo es empleado. Ahmed no tiene problema en hablarnos de libertad, por más que la libertad haya sido manoseada, por más que la promesa de vidas *libres* también sea una promesa cruel, un mandato, una técnica disciplinaria; ¿por qué lo que no es un problema en relación con la libertad sí que lo es cuando se trata de la felicidad?

Freud formulaba, en *El malestar en la cultura*, que «el designio de ser felices que nos impone el principio de placer es irrealizable». Y, no obstante, como en tantos otros casos, sucede que tergiversamos esas palabras escogiendo de una cita sólo la parte que nos interesa, sin proseguir en su camino o llevarla a otro tipo de conclusión. Porque Freud añadía que «no por ello se debe —ni se puede— abandonar los esfuerzos por acercarse de cualquier modo a su realización».[5] ¿Qué clase de libertad perversa existe en considerarnos a nosotros mismos más libres por generarle algún tipo de infelicidad al otro, en dejar de lado la capacidad de discernir, la ética y la responsabilidad con tal de convertirnos en supuestos seres libres que se abren sin más a la contingencia y la apertura infinita de posibilidades?

Que la felicidad sea una esperanza racional no implica que tenga que ser un instrumento de control social. Que la felicidad sea inalcanzable no hace que debamos cesar en nuestros esfuerzos por alcanzarla; que la satisfacción plena del deseo sea imposible no va a hacer que deseemos menos. Si nos engañamos en esa aspiración del deseo, acaso haremos más potente y persuasivo nuestro engaño, edificando ilusiones que escasamente pueden conducirnos a vidas mejores. ¿Qué compromiso con la vida se tiene cuando se llega a afirmar que la infelicidad *podría*, en despiadado condicional, ofrecer las bases de una nueva ontología política? Y qué bien suena, desde la atalaya de la teoría, una palabra como *ontología*, qué eficazmente nos

despoja del mundo y lo convierte en una mediación abstracta. ¿Qué grado de inconsciencia se requiere para actuar políticamente a partir de la falta de consenso respecto de los fines de la acción, sin la escucha, el intercambio o el diálogo? Precisamente el grado propio de la soledad de las islas, de los individuos que, por no herirse, al mismo tiempo que reivindican la herida, prefieren alejarse incesantemente los unos de los otros. No entiendo cómo alguien podría conformarse con una praxis política sin camino, a la deriva, en la cual todo se acepta con tal de que no provenga de una imposición exterior. No reivindico la felicidad para negar el dolor o el sufrimiento. Porque, bien entendida, cierta promesa de la felicidad no es un antídoto, sino una forma de encarar la infelicidad como circunstancia necesaria. No habrá mundo sin pena, no hay mundo sin pena, pero precisamente porque no lo hay hemos de responsabilizarnos de nuestra propia pena y del dolor de los demás: modificar las circunstancias de su generación. Mezclar *libertad* con *afectación por lo infeliz* es una forma irresponsable del pensamiento, una impostura de la teoría. No sé qué circunstancias pueden llevar a una teorización así, rebelándose contra los imperativos y mandatos por el mero hecho de que operen circunstancialmente como imperativos y mandatos. Peores circunstancias aun las que llevan a quien teoriza sobre ello a creerse su propia teorización.

Contra la melancolía

No evitaré reconocer que parte de mi rechazo al concepto de *melancolía* ha de surgir de una diferencia entre mi temperamento y el de nuestros pensadores tristes. A menudo, cuando me comparo con ellos, y por más que mis emociones también se tornen intensas, vivas, en ocasiones desgarradas y tristísimas, o que yo disfrute también de lo triste, me encuentro contra mi voluntad encerrada en un ágora repleta de agoreros,[1] cenizos, gruñones, que no tienen la ilusión o energía necesarias para alimentar un futuro, y que para mayor agravio insisten en comportarse como parásitos que drenan la ilusión de los demás. Entiendo cómo su coyuntura y contexto han forjado su sensibilidad, los motivos que tienen para teorizar así, lo que los lleva a mirar el mundo con unos colores y no con otros, incluso a ser incapaces de ver algo que yo veo. Pero me niego a que la posición de quien piensa sea la del hombre triste, consumido, autorreflexivo; aquel que ya abandonó al entrar toda esperanza y se resigna, aquel cuya sangre no arde y que se halla a sí mismo satisfecho rememorando a los exaltados del pasado como si tuviera algo que ver con ese linaje.

Recorramos algunas de esas amarguras. El historiador Enzo Traverso adjudica a la «melancolía inherente a la izquierda» —¿su izquierda?— la facultad de entrañar el «efecto transformador de la pérdida»,[2] según el calificativo de la filósofa Judith Butler. Butler dice, hablando del duelo, que este tiene lugar cuando uno acepta que la pérdida experimentada lo va a cambiar para siempre a través de una transformación imposible de planear o cartografiar y de la cual se desconoce por completo el resultado final. A

través del dolor y la vulnerabilidad, del mismo modo, se abriría una puerta capaz de acercarnos éticamente a los demás, activar la respuesta empática solicitada por una vulnerabilidad común. Su melancolía se manifiesta, en concreto, cuando se produce una pérdida imposible de asumir, vidas a las cuales incluso el llanto les es revocado; el duelo no se cierra.[3] Frente a lo que podría interpretarse como un apego excesivo a las posibilidades del duelo, sin superación posible, tan cercano a la apertura propia de la infelicidad que páginas antes analizábamos en Sara Ahmed, existe la posibilidad de complejizar a Butler recurriendo a la *posición depresiva* teorizada por la psicoanalista Melanie Klein. La posición depresiva sirve a Klein para teorizar una manera de crecer frente al conflicto entre la realidad y el deseo, la realidad y la proyección, a través de la asunción de la ambivalencia de los objetos deseados, amados y perdidos: la pérdida no se vuelve aquí algo irresoluble o a idealizar, sino una apertura posible *siempre y cuando* se trascienda.[4] Hay una poderosa diferencia entre la preocupación narcisista de cierta melancolía —como si se tratara de una pasión triste ensimismada en sí misma— y las transformaciones a las cuales pueden abrirnos las experiencias dolorosas que sí que logramos integrar. En el primero de los casos, se acepta algo temperamental o pasional como inevitable; en el segundo, lo que se acepta es la posibilidad de que abra la puerta a algo nuevo.

Hace unos años, yo abría mi ensayo *Después de lo trans* con el que quizá sea mi párrafo favorito de los escritos por Butler, o al menos el que más bello me ha parecido de forma constante. En él, la autora afirma lo siguiente:

> Afrontémoslo. Nos deshacemos unos a otros. Y, si no, nos estamos perdiendo algo. Si esto se ve tan claro en el caso del duelo, es tan solo porque este ya es el caso del deseo. No siempre nos quedamos intactos. Puede ser que lo queramos, o que lo estemos, pero también puede ser que, a pesar de nuestros mejores esfuerzos, seamos deshechos frente al otro, por el tacto, por el olor, por el sentir, por la esperanza del contacto, por el recuerdo del sentir. Así, cuando hablamos de *mi* sexualidad o de *mi* género, tal como lo hacemos (y tal como debemos hacerlo) queremos decir algo complicado. Ni mi sexualidad ni mi género son precisamente una posesión, sino que ambos

deben ser entendidos como *maneras de ser desposeído*, maneras de ser para otro o, de hecho, en virtud de otro. [5]

Vuelvo, años después, a ese mismo párrafo, a esas mismas páginas. Me parece que no han perdido fuerza, que a cada vuelta son interpretables de maneras distintas a las anteriores, que es posible encontrar un nuevo matiz, una dirección diferente. Que no permanezcamos intactos, que seamos para el otro o en virtud del otro, que nos transformemos, no quiere decir que todo lo que implica esa transformación sea loable. Para Butler, el duelo, o la conversión del duelo en un recurso para la política, implica extrapolar la experiencia de la vulnerabilidad propia a la de los demás, y tejer de esa extrapolación un plural, un *nosotros*. La melancolía que critico y que criticaré se parece mucho más a la perniciosa «preocupación narcisista de la melancolía» señalada por la propia Butler que a consideraciones sobre la vulnerabilidad de los demás, a la asunción de la vulnerabilidad como constitutiva o su forma de explorar necesidades de *deshacerse*: todos estos son conceptos que yo sí que compro por completo.

El problema es que a la pérdida podría aplicársele aquello que la filósofa Agnes Callard identifica como propio de la ira: una razón íntima y poderosa puede, al mismo tiempo, ser justa (tener razón) y corromper el alma de quien la porta. [6] Si permitimos que la melancolía propia de la pérdida se apodere de nosotros, y lo afirmo lejos de cualquier intento de desterrar la melancolía, lejos de un maniqueísmo capaz de considerar que no habría ningún tipo de vocación comunitaria en muchas pérdidas, podemos caer en un terreno peligroso. La transformación no siempre es una transformación positiva. Es cierto que estamos constituidos por alguna falta —pero no *exclusivamente*—, que nuestros proyectos, comunidades, vocaciones e ideas giran alrededor de faltas, agujeros, carencias; lo que no es en absoluto evidente es que tengamos que erigir esa falta o carencia en pedestal detrás del cual ocultarnos o que hayamos de preferir una forma novedosa de idolatría (idolatrar nuestros pesares, nuestro malestar) a buscar motivación

y movimiento, dirección, en *eso* de lo que carecemos. No afirmo que Butler lo haga: al contrario, creo que es el error que puede cometer alguno de sus lectores. Decir, como hace Traverso, que la izquierda tiene que ser melancólica *porque* la pérdida transforma (y está ligada a la melancolía) me parece una apropiación demasiado fácil, superficial; una instrumentalización de palabras ajenas con las cuales cubrirse las espaldas. El repudio es a la melancolía como ídolo, no a sus partes necesarias, ni siquiera a toda tristeza.

Nos sobran elogios de la vocación proyectiva de lo melancólico; especulaciones sobre su capacidad para no ser sólo *lamento*, sino también producción, terreno fecundo. Pocos humores o afectos se han entendido o puesto en práctica de formas tan ineficientes o tergiversadas como los humores o afectos melancólicos. Mil veces se ha insistido en la necesidad de politizar nuestros malestares. Quizá con un deje parecido al que, desde Mark Fisher y su castillo del vampiro (ese lugar que el teórico cultural identificaba con la propagación de la culpa, con el *deseo de sacerdote* de excomulgar, el *deseo académico pedante* de señalar el error en un tercero, el *deseo hípster* de pertenencia), [7] lleva a múltiples corrientes a insistir una y otra vez, mismos argumentos mediante, en las posibilidades políticas de la salud mental.

No es que la salud mental no tenga posibilidades políticas: la salud mental es, de hecho, algo que *siempre* es ya político de por sí, si asumimos que nuestros malestares tienen causas sociales y políticas. Lo que puede no conducir a ningún sitio es la forma de argumentar esas posibilidades. Y es que hay una melancolía que tiene más que ver con una constatación y un ángulo de análisis —corrijo: con una constatación y un ángulo *estériles*— que con cualquier tipo de destello utópico de futuro. He visto muchas soflamas sobre lo mal que estamos y muy pocas articulaciones que expongan cómo ese malestar presente prepara, anticipa o *exige* futuro

alguno. Todo tiene su tiempo oportuno: hay un tiempo para sembrar y un tiempo para cosechar.

El filósofo Franco «Bifo» Berardi afirma, en *El tercer inconsciente*, que la desmovilización general que hoy vivimos es un síntoma de rendición, un colapso del cuerpo: la mente social opta de forma inconsciente por ralentizar el ritmo. Y, a su vez, nos dice que no hay salida política del apocalipsis, que la izquierda ha sido durante treinta años la principal herramienta política de la ofensiva ultracapitalista, que traicionar es la única tarea que la izquierda es capaz de realizar de manera competente.[8] Me pregunto por qué, cuando lo dice Bifo, la actitud de un buen puñado de jóvenes estudiantes de Filosofía o Ciencias Políticas cambia: dejan de mirar su discurso con las suspicacias que tienden a generar muchas soflamas reaccionarias y pasan al asentimiento. La resignación de cualquier otro indignaría, hoy o ayer, igual que quema escuchar que a largo plazo todos estaremos muertos; la suya, sin saber por qué, resulta algo a secundar. Su bilis negra es asesina, su pensamiento se mete en nuestra corriente sanguínea y nos envenena.

Ninguna metáfora es más propia para la melancolía que la de algo que nos recorre por dentro. *Melancolía* proviene de *μέλαινα χολή*; *μελας*, negro en griego, y *χολης*, bilis; sustancia corporal que, al ser segregada por el bazo, afectaría a las personas hasta engendrar en ocasiones una enfermedad del alma; como el resto de humores, lo haría en función de la temperatura y la humedad. La transfusión de ese líquido ponzoñoso que Bifo nos suministra obsesiona con su *espera*, nos calma, nos tienta, y en lo roto identifica cualquier futuro o narrativa escatológica (toda idea de final, de la catástrofe y la desdicha) con lo estrictamente inevitable. Como tantos otros, el suyo es un pensamiento que, al presumir de su supuesta intención de liberarnos, en realidad clausura: como encierra al sujeto en la autocomplacencia, en la constatación de su malestar, en la exploración

narcisista de su melancolía propia, en la mirada devuelta al espejo que exclusivamente percibe los signos de fatiga en el cuerpo.

Hay relatos uniformes de la izquierda que hacen de nosotros seres infelices. No sólo constatan lo infelices que somos, lo cansados o agotados que estamos: no permiten imaginarnos escapando de ese cansancio o no asumen ni siquiera las instancias vitales, por otra parte inevitables, en las que sí que hay destellos, como si la melancolía y *lo politizable* fueran una misma cosa, quedando *la felicidad* como un resto externo de lo *político*, una idea que preferimos criticar a asumir, por más que constantemente la experimentemos *ya no como idea*, sino en tanto que afecto. Escribe el filósofo alemán Ernst Bloch, al principio del primer tomo de su obra *El principio esperanza*, redactada durante su exilio en Estados Unidos (adonde fue huyendo de la persecución nazi), es decir, en medio de las desoladoras catástrofes del siglo XX:

> Se trata de aprender la esperanza. Su labor no ceja, está enamorada del triunfo, no del fracaso. La esperanza, situada sobre el miedo, no es pasiva como éste, ni, menos aún, está encerrada en un anonadamiento. El afecto de la esperanza sale de sí, da amplitud a los hombres en lugar de angostarlos, nunca puede saber bastante de lo que les da intención hacia el interior y de lo que puede aliarse con ellos hacia el exterior. [9]

¿Qué hacemos cuando, en contra de ese aprendizaje de la esperanza, hay pensadores «de izquierdas» que se refugian en las pasiones más tristes? ¿Qué hacemos cuando, desde el pensamiento, ni se enseña ni se construye la posibilidad de un futuro, anteponiendo siempre la condena de la melancolía, ni se nos presentan las visiones e imágenes, quedándose siempre solas las palabras, de comunidades otramente constituidas? ¿Cómo va a actuar la política si sus pensadores viven en la resignación de considerarla una actividad muerta, si la teoría se convierte en una rebelión onanista de lo pequeño, si la única pulsión es la muerte como mano que se extiende sin deseo al horizonte?

Bifo no tiene razón cuando afirma que la política ha muerto ya en nuestro mundo, pero sí la tendría si interpretáramos algo distinto a partir de

sus palabras: la política está muerta en los ojos de muchos de aquellos que más se benefician y beneficiarían de ella. Algo hay que hacer en el tiempo posterior a esa muerte. Alguna resurrección es necesario operar para lograr otra política del porvenir. Porque la melancolía es también la constatación de un tiempo abierto en el cual la nostalgia ya no se constituye como el anhelo de una supuesta comunidad perdida. Hubo un tiempo, dice la melancolía *política*, en el cual el *poder* de la política podía resultar satisfactorio: en la política se tenía fe como tienen aún fe los niños. Si soberano es aquel con capacidad de decisión, en nuestro mundo, la sensación es que ya nadie es soberano, y que a ninguna comunidad de soberanía pertenecemos; el único destello de esperanza parece surgir cuando podemos volver a decidir, brevemente, sin que parezca que todas nuestras posibilidades de decisión operan en las excepciones. No importa si ese tiempo realmente existió: es suficiente con la fantasía operativa de ese tiempo.

Hoy somos incapaces de emplear la palabra *soberanía* sin colocarle unos cuantos adjetivos, sin especificar con celo de qué estamos hablando. Más allá de los conflictos sobre si hay una soberanía de izquierdas y soberanía de derechas, o, más bien, en la mayoría de los casos, si la primera es la soberanía popular y la segunda la soberanía nacional; más allá de las discusiones sobre soberanía alimentaria o soberanías de múltiples apellidos, hay dos grupos políticos en relación a los cuales empleamos en nuestro lenguaje corriente y contexto el calificativo de *soberanistas*. De una parte, al independentismo o nacionalismos periféricos, y lo hacemos con buen criterio, pues dichos movimientos o partidos reivindican la soberanía de *sus* administraciones frente a la opresión que identifican con el Estado español. Se trata de un nacionalismo «opuesto a otro», aunque en ocasiones sea un nacionalismo desprovisto de demasiadas connotaciones sentimentales, al ser también la oposición de dos órdenes de soberanía: el de una «nación sin Estado» contra un Estado que no se presupone legítimo para administrar las

naciones que habría de encarnar. De la otra parte, a una porción de la extrema derecha o ultraderecha, particularmente a la más euroescéptica o preocupada por la relación con la Unión Europea, que también reivindica la soberanía de *sus* administraciones, estas estatales, frente a la entidad supraestatal europea. Ambas replican un esquema en el fondo similar: considerar que cierto poder de decisión ha sido delegado o transferido y, en consecuencia, capturado, en una separación muy radical entre la *potentia* (el poder en sí del pueblo o de la multitud) y la *potestas* (encarnación del poder jurídico). Para el soberanismo de las naciones sin Estado, la nación «presa» del Estado tendría que separarse de él para conformar su propio Estado, más cercano a su voluntad; para el soberanismo de los Estados frente a Europa, al Estado ha sido vaciado de tantas de sus capacidades, tareas o competencias —como la regulación y soberanía monetarias, la regulación de las fronteras o cualquier otra decisión limitada por instancias superiores; el agravio es aún mayor cuando se trata de instancias superiores carentes de mecanismos de elección democrática, vistas como meras élites— que, en cuanto a lo que puede hacer, habría dejado de ser un Estado, y tendría que regresar al esquema clásico del Estado-nación. Intento consolarme pensando que no somos conscientes del enorme regalo que les hacemos al otorgarles una noción tan poderosa como la soberanía. Si lo somos, no lo entiendo. Y es que el campo que queda para quienes renuncian a la soberanía es la impotencia; la impotencia entristece.

La felicidad y la soberanía

La felicidad es una forma de soberanía: no hay actividad más necesaria para el alma que ejercer un efecto sobre el mundo, porque ejercer un efecto sobre el mundo es condición primera para existir. La soberanía es acción y la acción es felicidad en tanto que posibilita ejercer un efecto sobre el mundo.

Como escribe David Graeber en *Trabajos de mierda: una teoría*, una persona incapaz de tener un impacto significante sobre el mundo, de alguna manera, deja de existir. Los niños, ponía como ejemplo, exhiben un júbilo extraordinario al descubrirse ejerciendo algún tipo de efecto, modificación o alteración sobre el mundo, casi como si descubrieran en su impacto que ellos mismos existen.[1] Es necesario existir *fuera* para asumir la interioridad propia. Hay una asociación directa entre existir y estar *afectando* al mundo que nos rodea. Concluía Graeber que los trabajos en los que uno no ejerce influencia niegan el principio mismo de la humanidad de cada uno: hacen que dejemos de existir.

Si la metáfora es apta para aplicarse al trabajo, puede también aplicarse a toda otra esfera de la vida: allá donde uno no ejerce influencia, no existe. Si la felicidad existe como forma de soberanía es porque esa soberanía, como capacidad de influir sobre el mundo, cumple con lo que le es propio a la existencia de un ser humano autoconsciente. Y esa soberanía, que *no* es igual a independencia, y *sí* es condición necesaria para la felicidad, le es negada hoy y le ha sido negada siempre a una amplia parte de la población. La influencia tiene un matiz en comparación con la idea de *afectar* al

mundo que nos rodea: en la influencia está implícito el reconocimiento que nos brindan los demás al considerarnos como seres influyentes, el hecho de que hay un testigo de lo que hacemos, de cómo modificamos las cosas, y un reconocimiento mutuo como sujetos que posibilita esa felicidad: no sólo hacemos lo que hacemos con tal de afectar al mundo, sino que queremos que el otro nos reconozca en nuestros actos, y no podríamos ser felices o completar la posibilidad de la felicidad si no tuviéramos a otra persona frente a la cual serlo o con la cual poder compartir esas cavilaciones.

Cabría preguntarse por qué insisto en utilizar el concepto de *soberanía* frente a la opción más cómoda para una parte de la izquierda que supondría la *autonomía*. La autonomía es una forma de autodeterminación que se manifiesta en nuestras relaciones sociales con los demás; Spinoza llama autónomo y más libre a quien, guiado por la razón, obra por causas que puede comprender. Sin embargo, en el uso que le damos en el lenguaje corriente de la discusión o la teoría política, hay algo en la noción de autonomía como autorregulación del cuerpo social que la aleja de la instancia de decisión que es el Estado, como si la independencia o libertad pudiera conseguirse primordialmente fuera del marco del Estado o renunciara a su transformación desde dentro. La autonomía suena más libertaria y la soberanía suena más estatista; la autonomía se despreocupa sobremanera de lo institucional, mientras que la soberanía parece en exceso ocuparse de ello, particularmente por el agravio que incorpora: la crítica soberana tiene que ver con una captación que se señala como ilegítima, con un poder —que aquí vuelve a ser una *potentia*— que ha sido de alguna manera confiscado. Escoger el trabajo con un concepto como la soberanía es volver a poner en primera línea la relación entre los sujetos y el Estado; no como mera instancia reguladora, castrante u opresiva, sino como el escenario mismo de la política. Si nuestras estructuras o cuerpos políticos no son soberanos, ¿cómo pueden serlo las decisiones que tomemos dentro

de su marco? Si no lo son, ¿cuánto puede satisfacernos la autonomía dentro de una soberanía raptada?

Una virtud que identifico con la soberanía es lo exitosamente que ha funcionado en los últimos años, como si ese deseo ya estuviera ahí, pulsando, y sólo fuera necesario desenterrarlo. De soberanía trataron varias estrategias políticas de los últimos años. Para ganar contra viento y marea el referéndum del Brexit, aquellos que querían marchar de Reino Unido emplearon el poderosísimo eslogan *Take Back Control*. Vuelve a tomar las riendas. Vuelve a decidir como se decidía en los tiempos míticos. Vuelve a ser soberano. Quizá lo más interesante de este caso de campaña sea aquello que llega *después* de la campaña y *después* de sus consecuencias. Con un voto, sea en unas elecciones o en un referéndum, no es suficiente para ser soberano. A la postre, cuando la elección que debía resultar en la recuperación de la soberanía no cumple sus promesas, aparecen sondeos (es el caso del de la empresa YouGov a finales de julio de 2022) según los cuales un 53 % de la población consideraría que irse de la Unión Europea fue un error, contra un bajísimo 35 % que se reafirma en su decisión.[2] La campaña funcionó en su momento, pero la imposibilidad de cumplir con lo prometido se volvería inevitablemente en su contra.

Si se promete alguna forma de recuperar las riendas, de retomar el control, de volver a ser soberano, ha de ser con la certeza de que esa promesa es verdadera, que puede cumplirse. La teórica Lauren Berlant escribe que, cuando hablamos de un objeto de deseo, hablamos de un cúmulo de promesas que queremos que algo o alguien nos haga y haga posibles para nosotros.[3] Hay un enlace directo entre ese apego a lo posible y el optimismo como afecto. En el caso inglés, ese deseo —aún presente— que explotaba la campaña a favor del Brexit permanece, como tantos otros, sólo en tanto que deseo insatisfecho: algunos responderían que esa insatisfacción es condición de la acción de *desear* en sí misma, que su satisfacción era imposible. Algo parecido tuvo lugar con la experiencia de

Syriza en la Grecia de 2015: se organizó un referéndum sin que sus organizadores estuvieran dispuestos a asumir las consecuencias de escuchar la voluntad del pueblo griego. Puede ser que entonces fuera irresponsable o imposible asumir esa voluntad, pero se sabía lo que sucedería una vez se abrieran las urnas. El naufragio temporal de la izquierda griega y de Syriza tras esa capitulación queda explicado por la demostración de su impotencia.

La impotencia no tiene por qué materializarse en un incumplimiento absoluto para ser vivida como un duelo. La eclosión de Podemos llevó, a partir de 2014, a un enorme ciclo de ilusión, emociones, expectativas y esperanza: tras ello, hubo logros, se consiguieron logros que quizá nunca habrían sucedido de otro modo, pero la distancia entre la esperanza de un proceso constituyente, con la transformación radical de la sociedad española que iba implícita en su promesa, y la limitada acción como socio minoritario del Gobierno, más todavía si contamos el desgaste del tiempo y su paulatino desangrado interno vinculado a la transformación de un movimiento en partido, condujeron igualmente a un ánimo melancólico, de energías que se habían acumulado y quedaron desgastadas sin llegar a su objetivo.

Para arrasar en la Comunidad de Madrid, Ayuso ofreció la anestesia opuesta a la promesa de mayor capacidad de decisión: como en el pico de la fatiga pandémica se identifica la soberanía como un imposible, al Gobierno como un actor de injerencias, *que nos dejen en paz.* Madrid no obedece. Madrid no cierra. Madrid no se apaga. La filósofa francesa Simone Weil escribía, tratando la cuestión de la libertad, que ciertas reglas y posibilidades prohibidas sólo podían ser experimentadas como límites a la libertad por parte de quienes carecen de buena voluntad o siguen aún siendo infantiles; el infantilismo halla refugio en la irresponsabilidad, la puerilidad y la indiferencia. Con frecuencia, la actitud de mostrarnos incapaces ante el mundo es una noción infantil: el punto de vista de quien no quiere responsabilizarse o prefiere que sus problemas sean siempre resueltos por

los demás. Es natural, no obstante, que quien no tiene capacidad de elección acepte felizmente la elección falsa, y con ella se conforme si no tiene alternativa. «No es justo acusar al adolescente abandonado, vagabundo miserable, de alma sedienta, sino a quienes le han dado mentiras para comer», decía Weil. [4]

La ilusión de libertad, si se carece de la libertad real que brinda un mundo donde no todo es posible —pero sí la esperanza—, se parece al alimento que buscan por la noche en los cubos de basura quienes no tienen opción de llevarse otra cosa a la boca. No hay actitud más culposa y complicada que la que sostenemos frente a mendigos e indigentes, tal y como la sostenemos al negarlos, con la incapacidad de mirarlos a los ojos que sólo afirma nuestra propia culpa: como nos consideramos incapaces, como no hacemos por darles respuesta, negamos lo que realmente son; un problema político y moral de primer orden. Las migajas de la libertad nos permiten seguir vivos en ausencia del bien al que están sustituyendo y carece de sentido culpar a quien lo busca si no se ha construido (o se promete) un mundo en el que tenga otra opción. Es la libertad meramente nominativa de los refugios, pero no se puede culpar a quien prefiere los refugios y huye de las decepciones. Lo que acontece es que sí son culpados, y de forma sistemática, por quienes han conservado, magia mediante, la voluntad de creer ciegamente en las promesas. Es una voluntad admirable, aunque sea incapaz de eludir la ceguera de sus practicantes.

Hay un discurso latente que afirma que las posibilidades de una vida feliz, en medio de nuestra crisis civilizatoria o del apocalipsis anunciado, tienden irremediablemente a cero. No es el único (pensemos en el *vivir sabroso* de Francia Marcia Márquez en las elecciones presidenciales colombianas de 2022), pero sí es de los más peligrosos. Queriendo situarse por encima en sofisticación, acaba proyectando sobre el pasado la misma sombra que poseía el pensamiento reaccionario a cuya eclosión hemos asistido estos últimos años. La izquierda, por incómodo que resulte decirlo,

ha vivido la derrota como una experiencia cómoda: casi como aquello que le era natural. Hay casos en los que se ha preparado para perder incluso cuando había ganado, como si su cultura política fuera incapaz de pensar hoy más allá de la derrota: como si ganar fuera, para ellos, otra manifestación del perder. ¿Acaso es posible que gane si ha renunciado a todo discurso sobre la recuperación de la soberanía? ¿Si asume desde el primer momento su impotencia? ¿Si renuncia, por no ser soberana, a la voluntad de ser más democrática? En definitiva: si asume su melancolía.

Marxistas melancólicos y melancolía hispana

Escribía Enzo Traverso que «un marxismo correspondiente a nuestro régimen de historicidad —una temporalidad retirada en el presente, privada de una estructura prognóstica— adopta inevitablemente una tonalidad melancólica».[1] Todo apunta a que tiene razón, a que ese marxismo es incapaz de superar el trauma del derrumbe sufrido tras las experiencias del socialismo real del siglo xx y la caída del Muro de Berlín, a que ese marxismo podría pasarse los próximos cincuenta años oscilando entre el mal llevado revés histórico —la gestión de su propio estrés postraumático— o la folklorización infame de un pasado cuyas sombras y aristas se ignoran.

Lo que no se puede compartir, entonces, es que por querer seguir siendo marxista *de ese modo* se empeñe Traverso en ser *inevitablemente* melancólico; la ocupación y arte de quien organiza el pesimismo se parece demasiado a la tarea del historiador, muy poco a la del estratega. Si ser marxista hoy es ser pesimista, melancólico, inclinado al pasado, o sea, todo lo contrario de aquello que ser marxista *supuso* precisamente en ese pasado, habremos de plantearnos si hay mayor traición al marxismo que la criogenización de esas semillas irrealizadas de futuro y la incapacidad para generar nuevas imágenes. Si ser marxista es que por el cuerpo circule bilis negra, habrá formas de marxismo que supongan necesariamente un lastre. No necesitamos más testimonios humanos e intelectuales del hundimiento o

melancolías provocadas por «un siglo de revoluciones derrotadas». La aspiración de quien quiera cambiar el mundo hoy no puede tener nada que ver con la autocompasión y nos sobran profetas de la desesperanza.

No sólo los marxistas adolecen de melancolía. En una conferencia, David Pujante, catedrático de Teoría de la Literatura en la Universidad de Valladolid, diseccionaba la historia cultural de la *melancolía hispana*; cita al ensayista francés Marc Fumaroli, para quien la melancolía era tenida por «enfermedad nacional en Inglaterra, moralmente destructiva o literariamente fecunda, [*pero*] asiento humoral, sano y superior del carácter nacional [de los españoles]».

Juan Huarte de San Juan habría, en el siglo XVI, traspuesto la división cuatripartita de los humores heredada de la Antigüedad en *caracteres nacionales europeos*, siguiendo al médico griego Galeno y a las citas de Vegecio al tratado pseudoaristotélico *Fisiognómica.* Siguiendo a Vegecio, si el temperamento depende de la región que se habita, quienes han crecido en tierras muy calientes serán más sabios «que los que moran en regiones frías»; y, de los griegos, españoles e italianos del «quinto clima», o sea, el mediterráneo, dirá Vegecio que son «hombres de grande ingenio y muy animosos». [2] De una división así vendría la supuesta superioridad natural de los griegos para disciplinas tan diversas como la filosofía, la medicina, la retórica o la poética, e inclusive su capacidad para inaugurarlas.

No es mi intención dar validez alguna a una reelaboración del siglo XXI de la teoría de los humores o pretender que hoy nos definamos por la sangre, la flema o la bilis más allá de lo que nos dicten los resultados de algún test entretenido que encontremos por Internet. Una teoría no tiene por qué confirmar posteriormente ser cierta para marcar la producción cultural de una época, y la producción cultural de una época puede, sedimentándose, trascender hasta nuestros días. Una imaginación pasada es capaz de convertirse en eco irremediable de toda la narrativa que elabora el presente. La bilis negra circula por todo el *Quijote*, y añade Pujante que también por

El Criticón de Gracián, por los versos de Góngora y Quevedo, en las jarchas y en las cántigas de amigo, en el «doloroso sentir» de Garcilaso de la Vega, o en el análisis de Miguel de Unamuno de la acedía como tristeza específicamente española, «el más temible azote de la soledad de los conventos». Escribía Unamuno en 1916:

> Nuestro venerable padre Alonso Rodríguez dice, epitomizando a los maestros del ascetismo, lo que el lector se puede figurar. Recuerda las palabras del padre maestro Ávila de que no hay duda sino que el penar viene del desear, y así, a más desear, más penar; a menos desear, menos penar; a ningún desear, descansar. Ese triste tedio de la acedía claustral no era sino fruto desabrido y estéril del deseo sin esperanza. Y por eso tendían a matar al deseo. Y bien. ¿Qué es que en este vasto convento de nuestra España, en este claustro nacional, se ceba tanto la acedía? Porque hay aquí una acedía civil o seglar, una agrura, de que vemos a tantas gentes, y gentes de valer y de valor, atacadas. [...] ¡Triste vida española, vida de hidalgos y licenciados locos, de pícaros y mendigos cuerdos! ¡Cuántas esperanzas tronchadas en flor! ¡Cuántos ingenios derretidos en un triste ocaso de acedía y de desengaño! [3]

La *acedía*, identifica Enzo Traverso, es esa disposición anímica de «tristeza, pena, desesperación, infelicidad y desolación», combinada en sus formas más agudas con «la impotencia, la pasividad, el entumecimiento, la pereza, la pusilanimidad y hasta la repugnancia por la vida». Es preocupante que la tristeza, la pena y la desolación se conviertan en la tónica general de cualquier espacio político; que nuestras palabras vivan con sus acedías particulares, que nuestras voces estén igual de excesivamente afectadas, que lo que nos aqueje sea la resignación más plena.

Las esferas públicas, escribía Lauren Berlant, son siempre mundos afectivos, mundos a los cuales las personas están vinculadas por un interés común en constante negociación. El tiempo en sí mismo también se ve mediado por esta presencia de los afectos, y el presente es un presente afectivo; la melancolía y el optimismo suponen relaciones distintas con los objetos de nuestro deseo, relaciones que organizan tanto nuestras vidas políticas como nuestras vidas cotidianas. [4]

De algún modo, los textos de Berlant sobre esos mundos afectivos resuenan con los *mundos temperamentales* de la melancolía hispana. La bilis negra que circula por el cuerpo se parece a los afectos que, para Deleuze y Guattari, afectan al sistema nervioso de un mundo entero, un mundo histórico, natural y social que obedece a una estructura de sentimiento particular, a una experiencia histórica que es, desde lo afectivo, común y compartida.[5] La diferencia más evidente radica en la historización del sentimiento: para quienes han tratado la acedía hispana como un mundo temperamental, esta estructura afectiva sería una constante, una esencia naturalizada; para cualquiera que lo trate desde el punto de vista de los mundos afectivos, la estructura afectiva estaría en constante renegociación y situada en momentos históricos y sociales concretos.

Berlant establece una distinción clara entre lo que ella llama el *optimismo cruel* (alrededor del cual gira su libro homónimo) y la *melancolía*. Son dos relaciones con objetos de deseo, es decir, con cúmulos de promesas. La melancolía implica el deseo del sujeto de acomodarse en la pérdida de un objeto en el cual había depositado buena parte de sí mismo, de sus esperanzas, de su continuidad, de su identidad incluso: el sujeto se aferra a las promesas que habían sido, pero que no podrán ser, o al menos no de la misma manera; no renuncia a ellas. El optimismo cruel, en cambio, implica la persistencia del apego que funciona como obstáculo: el apego a un objeto concreto impide la consecución del deseo, porque era imposible que el objeto en sí satisficiera esas mismas promesas.[6]

Freud, distinguiendo entre la melancolía y el duelo, distinguía la melancolía como proceso *inconsciente*, es decir, como proceso en el que uno, por ejemplo, puede experimentar una pérdida, pero no ser del todo consciente de lo que ha perdido: saber que algo se ha perdido, también, pero no poder distinguir exactamente el *qué*. La relación con el objeto de deseo aparece aquí cercenada pero inconsciente, mientras que en el optimismo cruel el objeto no se abandona ni siquiera cuando aparece como

obstáculo.[7] Dirimir si algunos de los casos que hemos tratado ya aquí son casos crueles de optimismo o casos melancólicos sería una tarea interesante, pero que obedece más a la voluntad de emplear un vocabulario teórico concreto que a un matiz que tengamos que recorrer a fondo en este punto del ensayo.

La remodelación de la colección del Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, dirigida y comisariada por Manuel Borja-Villel y Rosario Peiró, incluyó en su recorrido un episodio con una parte dedicada al 15-M, con materiales del colectivo Archivo15M. Hay carteles y pancartas con lemas. Recopilemos algunos: «Democracia en obras», «No somos antisistema... el sistema es antinosotros», «Plaza Solución», «Mandan los mercados y no los he votado», «Jartita de mantener banksters», «Democracia Real Ya», «Ladrones». En el blog del Centro Social Tres Peces Tres, describen la «toma del Reina» en los siguientes términos:

> A falta de Bastillas por la zona que tomar al asalto, y valorando que, si bien el Reina Sofía no deja de ser una macroinstitución cultural, no queremos olvidar que lo es... Pero dentro de ella hay personas intentando que ese macro no devore las posibilidades cercanas, cómplices, que cualquier institución pública debería estimular para ser, en efecto, un espacio no sólo para «el arte», sea lo que sea ello, sino para, por y desde sus comunidades cercanas, sus vecinos, estudiantes; para, desde y por el barrio, para la recuperación de nuestra memoria y la construcción con ella de presentes y futuros distintos; para imaginar juntas futuros compartidos, para hacer y, en ese hacer colectivo, aprender, trenzar lazos y tejer redes, hacer barrios y, durante todo el proceso, ser arte.
> Es el colectivo Archivo15M [quien] ha cedido al Museo Reina Sofía (que se debate entre el ayer anquilosado, el hoy voluntarioso y el mañana quién dirá) varias de sus pancartas vocingleras, palabras rebeldes hechas grito en telas y cartones. Parte de esos materiales que recogieron, custodiaron y cuidaron porque fueron parte de algunas de nuestras mayores esperanzas, aunque muchas sigan por hacer. La selección fue realizada por Julia, una de sus utópicas compañeras, las prestaron las —quién lo diría— desmemoriadas archiveras quincemayistas.[8]

Creo que el 15-M nos permite analizar muy fácilmente distintas relaciones con un mismo objeto de deseo y me permite hacerlo desde una posición privilegiada: la de quien no se ve afectada por su influjo. Cuando estalló el 15-M, en 2011, yo tenía diez años, así que no estaba demasiado

enterada ni de lo que eran los indignados, ni el 15-M, ni la Ley Sinde, ni la democracia directa, ni Forocoches.

Mi cultura política afectiva, heredada, era una cultura política en desafección: mi madre ha votado toda su vida al PSOE, o sea, al «centro izquierda», «porque siempre ha sido trabajadora»; no estaba particularmente implicada en lo que hoy llamaríamos la transformación social, nunca me llevó a manifestaciones contra nada, ni contra la guerra ni contra la energía nuclear. Mi madre, toda su vida camarera de pisos, sufrió las consecuencias de la crisis, la externalización y las subcontratas. Trabajó en negro, limpió cementerios, hoteles, aeropuertos. Empezó a trabajar a los diecisiete años. Su informe laboral, a los cincuenta y siete, dice que tiene cotizados cuatro años y siete meses.

El declive de nuestras condiciones materiales tampoco despertó conciencias revolucionarias latentes. En 2011, nuestra cultura política afectiva era la resignación; yo no tenía, por ser muy joven, apegos u objetos de deseo en lo político; mi madre aceptaba la realidad tal cual se le presentaba. Puedo mirar el 15-M con los ojos limpios de quien no lo ha vivido, de quien no se ha visto en la relación de desposesión que aparece siempre en el amor, el deseo y el duelo por el amante perdido —según me cuentan, el 15-M debió ser una grandísima historia de amor, amor breve y fugaz, de amantes intensos—; he depositado en otros sitios mis afectos.

¿Cómo miro a quienes sí que los han depositado ahí, a quienes no pueden desvincularse de ese instante en el que todo (les) pareció posible? Asistí una vez como ponente a una mesa redonda: surgió, como una de las preguntas del público, la inserción del 15-M dentro del espacio museístico. La primera respuesta iba en tono celebratorio; yo contraataqué diciendo que para mí aquella sala no tenía nada de subversivo y, con ánimo algo provocador, declaré que, más que una plaza, a lo que se parecía era a un cementerio. Allí donde va a parar el recuerdo enquistado de lo que pudo ser; como nombraba Roland Barthes, la fotografía (las masas levantando sus

manos para el aplauso sordo) expresando su noema del *esto-ha-sido* y, en consecuencia, también la expresión de que *esto* ya no es. Para mí, claro, nunca fue; el 15-M alberga la misma realidad que los delirios o las visiones.

En la cena posterior una chica quiso discutir con mis palabras. Rápido pasamos al terreno de las ramificaciones, a pensar qué quedaba hoy como extensión o proyecto de ese pasado, de las fotografías y pancartas; lo que más me interesó, no obstante, fue identificar de forma clara cuál era el origen de su posición y discurso. Ella, decía, *había estado allí*, y por haber estado allí se negaba a aceptar su muerte, como si el 15-M permaneciera clavado como cachito de cristal roto o astilla en el corazón de todos los que entonces estuvieron presentes. Aceptaba la pérdida de algo, pero no podía concebir lo museístico como ritual de elegías. No articulaba otras cosas, pero su deseo de futuro seguía fijado en ese momento. Es importantísimo el sentimiento del *haber estado allí*, porque se solapa con el *deseo de estar*, de haberlo vivido: en los sueños de las revoluciones que nos invaden —y con razón— en la adolescencia, cualquiera se emocionaría deseando haber vivido Mayo del 68; la revelación más triste, después, sería que la realidad —y no el deseo insatisfecho— pudiera parecerse mucho más a la experiencia de vivir el 15-M *y verlo fracasar*.

La nota redactada en el blog nos dice algo parecido. ¿Sería una lectura demasiado atenta remarcar la elección de tiempos verbales al declarar que los materiales recogidos para la exposición «fueron parte de algunas de [sus] mayores esperanzas», como si la esperanza hoy estuviera disoluta, o la adversativa en «aunque muchas [de esas esperanzas] sigan por hacer»? ¿Qué implica la resistencia a abandonar ese tiempo pasado? ¿Y por qué vincular la esperanza con la voluntad de estar, todavía y siempre, «permanentemente deshechas», como si el deshacerse *ad infinitum* fuera algo bueno? ¿Qué quiere decir que las «archiveras quincemayistas» sean archiveras «desmemoriadas», de un archivo de la memoria y de la no-realización? Al ofrecer un punto de anclaje, todos los «futuros compartidos»

imaginados por quienes comparten la herida del 15-M se elaboran hoy a partir de ese pasado. ¿Cuánto permite esa fijación en el objeto de deseo que esas posibilidades cercanas y cómplices sean compartidas con quienes no son puestos en movimiento por los mismos referentes?

¡Cuántas esperanzas tronchadas en flor! ¡Cuántos ingenios derretidos en un triste ocaso de acedía y de desengaño! Pero algo nos diría, en sentido inverso al sugerido por Unamuno, que no es el temperamento propio a los hispanos lo que cercena nuestros futuros. Siempre hay un impedimento cuyo origen se identifica falsamente con el exterior. Y aquí se cae de golpe en la melancolía incapaz de proceder al duelo, de asumir lecciones; todo empieza y termina en el archivo de la desmemoria, con sus ficciones ideales y sus destellos de un todo por entero posible.

He aquí la tremenda paradoja de buena parte del discurso *quincemayista*: quienes hablan del futuro distinto o de las mayores esperanzas nunca desean *verdaderamente*, en el fondo, su realización; su objeto de deseo es el presente absoluto de aquel momento espontaneísta y asambleario, y no las posibilidades que ese momento encerraba, sino la belleza en sí de lo efímero, de lo que prefiere arder a durar. No es que se intente que el «macro no devore las posibilidades cercanas, cómplices», sino que *sólo* se aspira a las «posibilidades cercanas, cómplices». El pequeño mundo perfecto, el oasis, sólo puede existir si hay algo fuera, un mundo imperfecto al cual los pobladores de la utopía en miniatura renuncian a enfrentarse. Sugiere que las cosas pueden ser distintas siempre que no nos enfrentemos a la complejidad del exterior. Provoca así una condena bella y noble: la del ideal libertario para unos, los voluntariosos, que esperarán pacientemente que el resto se una a su realización a escala *micro*, sin contar con que sólo pueden implicarse en la construcción de un mundo alterno porque sus condiciones en el exterior les permiten jugar, aunque sea temporalmente y hasta que se disuelvan las asambleas, a la mayor de las fantasías y al más bello de los cuentos.

Afectos felices

Todos tenemos cuentos a los que nos dedicamos de forma parecida. En 1969, en éxtasis sesentayochista, el dibujante francés de cómics, Gébé, empezó una serie titulada *L'An 01*, el *año uno*, en la cual se preguntaba qué es lo que sucedería si, por acuerdo tácito y libre, todas las personas del mundo decidieran parar, dar un paso al lado y no hacer más de lo necesario. El cómic se transformó luego en una película bellísima que visionar mientras se sueña con un mundo sincronizado de realización imposible. ¿Quién no piensa en frenarlo todo? ¿Quién no quiere que lo frenético de nuestras vidas, que desde los setenta sólo se han acelerado, se ralentice? El paso sincronizado al lado es imposible y la posibilidad de parar, hoy, es un privilegio. Pocos tienen acceso a esas formas de vida amables, a esa lentitud, a la tranquilidad de no pagar el alquiler que extrae de ellos su casero; no trabajar en trabajos de mierda con horarios de mierda y salarios basura es tan fantasioso para la mayoría como la llegada de ese *año uno*. El mundo siempre es amable cuando no tenemos que responsabilizarnos de él. Frente a esa desilusión, lo que cabe es intentar invertir la fórmula: a veces, para hacerlo amable, lo necesario es precisamente que nos responsabilicemos del mundo; no solo a título individual, sino de forma colectiva. No en el paso al lado: mirándolo de frente y nunca en soledad.

También vivo de ese cansancio y en esas fábulas. Si los ensayos son escombros, como enuncian Natalia Carrillo y Pau Luque al principio de su ensayo *Hipocondría moral*, ¿qué serán —algo de consecuencias más tristes, seguro— los proyectos políticos? «Lo que hace que un ensayo lo sea»,

dicen ellos, «es que tras el estruendo y el polvo flotante provocados por su desplome se adivinen unas bellas ruinas». [1] Toda la meticulosa exigencia y el pensamiento puntillista con los cuales me enfrento —o intento penosamente enfrentarme— a la materia prima que quiero cincelar recibe una y otra vez, de parte de la realidad, algún que otro golpe en las costillas, un bofetón, la suma de una contingencia infinita.

Atrapada por los ritmos de la vida, que me fuerzan a escribir sobre lo melancólico cuando estoy feliz o sobre los mejores afectos cuando me arrastro triste, también quisiera redactar tantos ensayos distintos dependiendo de cuando me invade el deseo de la escritura. En cada conversación en la terraza de una cafetería, en cada puesta en común, me doy cuenta de lo inabarcables que son los objetos de estudio que me he impuesto a mí misma: un mínimo matiz de uno solo de entre ellos sería suficiente para llenar una vida de investigación. Y yo, a esa vida, me entregaría feliz, por más que luego cada hiperespecialización acabara por aburrirme; en los torreones de libros que he acumulado para este texto me refugiaría sin necesidad de extraer una sola lección aplicable, queriendo quedarme en las hojas dispersa y desparramada, renunciante a todas las intenciones del mundo. Pero la realidad se impone y siempre exige las respuestas antes de que estas hayan madurado lo suficiente. Los libros siempre son niños que se han hecho mayores demasiado rápido y cuya mano nos arrepentimos de haber soltado. Ojalá permanecieran así para siempre, pero nunca permanecen.

El filósofo francés Frédéric Lordon, en su ensayo *Figures du communisme*, afirma que la política, al menos en una de sus dimensiones, es un *combate de imágenes*. [2] Podemos separar su postulado en dos partes igualmente interesantes si rompemos el sintagma en dos: examinemos primero lo que implica esa definición de la política como *combate*, encargándonos así de las palabras; ocupémonos, después, de lo que implica que la política sea una cuestión de *imágenes*.

Cuando hablamos de política tenemos tendencia a recurrir a las metáforas bélicas. Así, algo político puede ser un *combate* o una *disputa*, o incluso una *guerra cultural*, o una *guerra de posiciones*; un *bando* político puede también convertirse en una *trinchera* que defendemos; con facilidad, en lugar de emplear la terminología del juego, donde tenemos un *oponente* o, a lo sumo, un *adversario*, un *rival*, caemos en la dicotomía —que traduce cierta visión heredada de Carl Schmitt— de los *amigos* y *enemigos* en política, esbozando una política que se hace siempre *contra* alguien y definiéndose a través de esa relación. Como afirman Lakoff y Johnson, este uso o manejo de las palabras no es un uso inocente, sino que nos dice algo sobre cómo concebimos la política y cómo la organizamos en la actualidad, en detrimento de otros sistemas metafóricos. Se citan, también con frecuencia, las palabras de Clausewitz sobre la guerra como un instrumento político real, como una continuación de la política, como la política llevada a cabo por otros medios; y la política, claro, y la forma en la que la concebimos, tiene mucho que ver con la guerra. Hay una *lucha de clases* o un *conflicto de clases*, del mismo modo que en Hegel hay una dialéctica del reconocimiento que se resume como una *lucha por el reconocimiento*. El imaginario que convocan todas estas palabras es muy específico y difícilmente podemos deshacernos de él: por sumamente pacifistas que seamos, por cuidadosa que resulte nuestra elección, el campo semántico de lo bélico siempre volverá a colarse. Es natural que, trasladando nociones de Maquiavelo que tenían todo que ver con lo bélico, el lenguaje gramsciano de una parte de nuestra política actual sea guerrero, *hegemónico*, *contrahegemónico*, *militante*; es más natural aún que ni siquiera nos demos cuenta de ello.

Reforzar otro tipo de metáforas no niega los conflictos —ni significa negar, por ejemplo, el conflicto o la lucha de clases; quizá sí aceptar que tendríamos que ser un poco más cuidadosas con a qué llamamos *guerra* para no debilitar el poder de las palabras—, no deshace la distribución de

posiciones inherente a la política o a lo agonístico, al *agon*; sí que nos permite imaginar otras formas de hacer o desear, formas complementarias y, sobre todo, formas que nos conduzcan a una política que no busque aniquilar al otro, que no ansíe su exterminio, que no aspire a que sus ideas acaben con todas las demás. Por más que digamos que *peleamos*, *luchamos*, *conquistamos terreno*, *avanzamos posiciones*, *disputamos elecciones*, dejamos *vencedores* y *vencidos*, en la mayoría de los casos, cuando hablamos de política, lo que estamos haciendo es *conversar*, detrás de todas nuestras metáforas, y establecer la situación y los usos de una conversación. Si asumiéramos esto, si le diéramos más importancia a la situación de la conversación pública, quizá podríamos aspirar a una política que, sin renegar del conflicto y de su necesidad, se diera cuenta de lo que realmente es: una *conversación* en la cual, como en todas, se dan equívocos, intereses enfrentados e intercambios injustos.

Si la política trata de imágenes, trata, sobre todo, de las imágenes que tenemos disponibles, de las imágenes que podemos producir o imaginar. Salir del capitalismo es una imposibilidad en tanto que no podemos figurarnos o representar su alternativa, como si se impusiera el repetido hasta cansar mantra del realismo capitalista, con las palabras de Fredric Jameson sobre cómo se hace más difícil imaginar el fin del capitalismo que el fin del mundo. Lo que va después en su ensayo para la *New Left Review* se suele olvidar: dice Jameson que habría que caracterizar esa constatación y sus argumentos anteriores en los términos de la historia, «una historia que no podemos imaginar de otra manera que no sea acabando, y cuyo futuro no parece ser sino una repetición monótona de lo que ya está aquí. El problema es [...] dar impulso al sentido de la historia para que vuelva a transmitir débiles señales del tiempo, de la otredad, del cambio, de la utopía». [3]

Quiero empezar, para pensar en ello, por una vía que quizá parezca algo extraña. No creo que deba sorprender. Lo que me importa de los párrafos de Jameson es la persona del verbo, que rehúso interpretar como un plural sin

más. No es que cada uno no pueda imaginar de otro modo la historia: es que no *podemos*. En esa voluntad de dar impulso y arranque hemos de responsabilizarnos de forma colectiva. Cuando daba inicio a estas páginas lo hacía hablando de lo feliz que había sido pensando con los demás. Creo que ese pensamiento desde lo comunitario es la única vía de escape y solución posible; creo que es precisamente en los instantes de la vida en común en los que se desvela algo valioso sobre cómo devolver sentido a proyectos políticos y vitales.

Puede parecer extraordinariamente banal hacer referencia a la *comunidad* a la hora de hablar de lo político: no creo que lo sea. Podría respondérseme que toda política presupone una comunidad: respondería que puede ser, sí, pero en ocasiones para oponerse a ella, para enfrentarla y ensalzar al individuo o dirigirse en una apelación excesiva a él, a sus derechos como individuo, a la forma en la cual un Estado aséptico y mecánico ha de ocuparse de ese individuo concreto, ayudarlo, procurarle bienes, servicios, derechos humanos; no necesariamente procurarle una vida, unos pares, unos afectos, un arraigo. Decía Weil que la enorme tarea del Gobierno que surgiera después de la Liberación en Francia sería cincelar el alma de los franceses. No concibo, para hablar de la potencia política de los afectos, otra forma de hacerlo que no sea a través de esa capacidad de esbozar y pintar las almas a un pueblo y a una comunidad pertenecientes.

Soy feliz en los mundos en los que jugamos cuando lo hacemos desde una identidad compartida quienes manejamos rasgos, vocabularios y miradas comunes. Esa felicidad tiene algo que ver con el amor, o con una forma concreta del amor; el amor tiene mucho que ver con la atención. Hay formas concretas de prestarle atención al mundo, de abordarlo, de interesarse y mirar unas cosas y no otras, que compartimos o que nos fascinan de nuestros pares. Los proyectos que me fascinan los hago

compartiéndolos con las demás y vinculándonos en esferas concéntricas que ya constituyen formas prototípicas de una existencia comunitaria.

La posibilidad de permanecer en esas esferas contra el tiempo me conmueve, sobre todo cuando habitamos en un mundo que no está diseñado para ello, particularmente a raíz de sus últimos desarrollos tecnológicos: permanecer en el tiempo y en el espacio contra una inestabilidad vital y hasta ontológica que nos obliga a mudarnos de ciudad en ciudad buscando oportunidades mejores en mercados laborales precarios, a deshacer y rehacer estructuras de convivencia familiar porque sube de forma inverosímil el precio del alquiler o se deshacen los hogares compartidos. Nos condena, también, a expandir infinitamente la multiplicidad de nuestros encuentros, como si el sistema de inestabilidad vital fomentara que el resto de personas fueran exploradas en horizontal y no en su profundidad, por acercarnos al problema con cierta dimensión espacial o tridimensional: sin llegar a tocar fondo o fascinarnos profundamente por el otro, sin querer que nos acompañe siempre o al menos en una proyección ficticia de ese *siempre*, porque el miedo a lo efímero del encuentro o las heridas acumuladas ya impiden que nuestra sensibilidad se acerque de formas que genuinamente vayan al fondo.

Los proyectos vitales solitarios o que temen la comunidad, no puedo evitarlo, me parecen proyectos vitales más tristes. Y creo genuinamente que no se trata de la preferencia individual de cada uno, como si, por criterios de intraversión o extroversión, hubiera personas que fueran a proyectarse en un futuro estando solas y personas que preferimos hacerlo acompañadas: presupongo que hay formas objetivamente buenas de hacer las cosas y que no todo en el mundo ha de medirse de manera relativa al supuesto carácter de los individuos. La interdependencia me parece un valor objetivo, la comunidad —por pequeña que sea— me parece un valor objetivo: me lo parece en tanto que nos hace más felices, y no empleo aquí el plural como un plural angosto, relativo, pequeño.

Amor y comunidad

Cuando quise empezar a escribir sobre los lazos que nos unen me vi de lleno inmersa en una ruptura sentimental. Para mayor agravio, justificando así a todo crítico predispuesto a señalarme con el dedo, armado de mirada juiciosa y desdén paternalista, fui yo quien lo escogió. Detoné la bomba. Preferí el precipicio y la caída, desdeñé la permanencia. Entre mi recién adquirida soltería y el cómodo concubinato en el que estaba instalada, con sus dos años de noviazgo y cohabitación, no siempre alegres, pero sí mayormente bonitos —y sobre todo tranquilos—, escogí la soltería; entre la opción más egoísta y la opción sacrificada, entre el cuarto propio y el amor que todo lo puede, que todo lo soporta, que todo lo aguanta: el cuerpo propio. ¿Con qué cara me presento yo ahora a mis lectoras? Amaos las unas a las otras, manteneos cerca, no os soltéis: no dejéis que el tiempo y su inercia desintegren vuestros vínculos. Pero haced caso a mis palabras, no a mis actos.

He sentido la necesidad de escribir todos mis pasos desde entonces, pero nunca he querido airearlos. Guardo páginas y páginas llenas de confesiones y lamentos, planteadas como texto desde el momento en que fui consciente de que mi relación algún día terminaría. En textos narrativos o poemas encuentro premoniciones: todo se convierte retrospectivamente en un espejo y cada palabra parece determinada a conducir irremediablemente a los finales. Hay varios motivos por los que no busco que esas páginas salgan a la luz: uno de ellos es el amor inmenso, el cariño, la ternura y el respeto que me siguen uniendo con aquella que he querido, por más que esa

comunidad tan básica, esa estructura afectiva de sólo dos componentes, ahora esté desobrada. Si alguna lectora busca en estas páginas que explique todos los detalles de mi vida sentimental, tendrá que adivinarlos malamente a través de los trasuntos novelescos que yo invente en un futuro; yo sólo cuento los chismes a mis amigas. Lo que sí he de hacer, por sinceridad y transparencia, es afirmar algunas cosas antes de que sea demasiado tarde y la lectora se piense historias que no son.

Este es un ensayo sobre la comunidad política. Para constituir una comunidad política se necesitan, si no tres, al menos dos personas. Yo tenía esa comunidad de dos, y a ella me sentía perteneciente, y por ella me definía; hoy, sin embargo, he roto esa comunidad. Pero no me defino como isla, no me defino yo sola con prurito individualista y frío. Quizá lo hice durante un tiempo, pero me encuentro una y otra vez incapaz de vivir sin hilvanar nuevos lazos que espero duraderos: busco siempre una red afectiva suficiente. Pero, aunque amplíe los círculos por otros surcos, sigo teniendo que justificar esa paradoja: empezar a escribir sobre la unión en el momento de la ruptura.

No puedo evitar, cuando leo mis textos en fervorosa defensa de la monogamia, ponerme un poco roja y agachar la cabeza. Con el fondo teórico sigo estando de acuerdo: no obstante, como enseña la vida, la mayor parte de quienes viven de forma conforme a sus marcos teóricos suelen ser o bien unos idiotas o bien unos aburridos. En esos textos anteriores decía, por ejemplo, que vivimos en la primacía del placer frente a la culpa. Ya no podría escribir esa frase: ahora soy consciente de que la culpa aparece con frecuencia como una forma más del placer, o de que hay placeres que es imposible experimentar si no es a través de cierta sensación de culpa. He pensado una y otra vez en lo que dice San Agustín:

> Mas yo, joven miserable, sumamente miserable, había llegado a pedirte en los comienzos de la misma adolescencia la castidad, diciéndote: «Dame la castidad y continencia, pero no ahora», pues temía que me escucharas pronto y me sanaras presto de la enfermedad de mi concupiscencia, que entonces más quería yo saciar que extinguir.

Suelen citarse sólo las palabras que él mismo se atribuye; a mí me parece casi más interesante lo que sigue, el temor a que Dios lo escuche y cumpla con la voluntad declarada. La ambivalencia es deliciosa y el placer en la culpa es extraordinario: no sería descabellado interpretar que San Agustín se habría encontrado menos sacudido por las imparables vicisitudes del deseo caníbal, de la concupiscencia, si estas no hallaran en la culpa a su cómplice perfecto. Si no me sintiera tan culpable, no desearía tanto; si no hubiera una parte de mí que quiere sanar, no moriría de sed; si no condenara moralmente mis deseos, no gozaría tanto de mi enfermedad, del todo consciente de este disfrute perverso. Yo, cuando decía que vivíamos en la primacía del placer frente a la culpa, cometía un error interpretativo: no tomar lo suficientemente en cuenta que las cosas, como el *pharmakon*, veneno y remedio, no son unívocas, sino con frecuencia variables, plurales, y resisten de forma permanente a su reducción.

Volviendo a mis textos sobre el amor: en ellos decía, y prefiero atacarme a mí misma con ellos que esperar a que se enteren los demás y me acribillen, que el deseo, interpretado con exceso, es una trampa neoliberal que nos deja más solos y más tristes, más olvidados y más grises.

Será una trampa neoliberal, ¡pero qué trampa! San Agustín, tan viciado a la concupiscencia como yo, retrasaba relamiéndose los labios su castidad y su continencia: dudo mucho que podamos aseverar que San Agustín predecía desde un *scriptorium* las dinámicas relacionales del capitalismo financiarizado. Como cuenta Carmen Martín Gaite en el libro elaborado a partir de su tesis doctoral, *Usos amorosos del dieciocho en España*, la insatisfacción era ya entonces —¿cuándo no?— constitutiva del amor, y las señoras casadas recurrían a un *amigo* —en cursiva, porque yo pienso en una entonación especial, muy especial, de la palabra *amigo*—, el *cortejo*, para asistirlas, acompañarlas al teatro y a la iglesia y, en general, como formula tan sucintamente Martín Gaite, «hacerles caso». O la figura del cura libidinoso, lleno de deseo... como en aquel cuento del *Decamerón* en el cual

un fraile se disfraza de ángel para acostarse repetidas veces con una mujer, fingiendo intervenciones milagrosas con los fines más vulgares posibles.

La primera intuición sería afirmar que ninguno de estos hábitos cortesanos y cortejantes construyen *comunidad*, a no ser que interpretemos los triángulos amorosos como una fórmula de lo comunitario, o concibamos que no hay relación sexual o amorosa sin que se incorporen los triángulos. Pero nuestros mitos —¿qué hay de mayor valor comunitario que el mito, con su magia reconstructora y prescriptora de costumbres?— no cantan a la monogamia y al amor que perdura, sino que exaltan la *pasión*, desde *Tristán e Isolda* hasta nuestros días. Por más intentos de prolongar *sine die* el amor, o por más autoconvencimiento rebuscado, la única fuerza que no se apaga es el deseo. El amor vive siempre en la fragilidad de los finales.

Cuando he amado y amo me he proyectado y me proyecto siempre en futuros y variantes casi inagotables; he imaginado todas las teselas del crisol infinito de las vidas posibles y he deseado cada una de ellas. El amor, pese a estar sujeto a la finalidad, tiene una irrevocable proyección proyectiva. Y ese amor no es sólo el amor romántico del proyecto vital a dos y la multiplicación: se puede amar a alguien y proyectar una vida desde la amistad, se puede amar una idea, se puede amar un concepto. Dice Benedict Anderson, en *Comunidades imaginadas*, que «en una época en la que los intelectuales cosmopolitas y progresistas insisten en el carácter casi patológico del nacionalismo, en sus raíces en el miedo y el odio al Otro, es útil recordar que las naciones inspiran amor, un amor que llega con frecuencia al sacrificio».

No es ese amor aquí el de Lacan, «dar lo que no se tiene, y no podemos amar sino bajo la condición de no tenerlo, incluso si lo tenemos»; lo que se da es la petición del amor, se solicita al otro. ¿Pero cómo se le puede pedir algo a una idea, cómo se solicita algo de un concepto, qué objeto está interviniendo ahí? La idea, para que pueda ser amada, necesita encarnarse. Si las naciones inspiran amor, «un amor que llega con frecuencia al

sacrificio», no es porque se le esté solicitando a la nación prosopopéyica cierta acción o requerimiento del amor, sino porque esa nación también es carne y hueso y rostros. Amamos una idea o una nación porque amamos a alguien o a muchas que nos hacen amar la colectividad que esas personas encarnan, que nos enseñan, precisamente, lo que esa comunidad puede ser; porque las comunidades se sugieren en las personas a las que imaginamos formando parte de ellas.

A la espera de un país

Tuve que irme fuera para comprender lo que podía significar un país, en todas sus vertientes: en lo sentimental y en lo psíquico, como emoción y herida, como lugar imaginario. No viví mi vínculo con España de la misma manera desde que crucé la frontera con los Pirineos y me instalé en Francia. Porque, en las terrazas de los bares parisinos, quienes nos encontrábamos de golpe nos reconocíamos como desposeídos: despojados de una vida que sólo podíamos habitar en el recuerdo, viviendo una y otra vez sus espectros y sus nostalgias, regodeándonos en rituales que ahora le eran impropios a nuestros espacios. Vivíamos de banalidades como la tortilla de patatas y quejas sobre lo que era mejor en nuestra casa, no entre gabachos; replicábamos la Nochevieja a la española, con uvas, para estupefacción de nuestros amigos franceses, siempre al borde de atragantarse torpemente. Para entender que teníamos algo así como un sitio al cual volver tuvimos que irnos. Luego, una vez allí, nos reconocíamos en el éxtasis más pleno, en un listado aparentemente infinito de referentes culturales comunes, de lenguajes que siempre serían para el resto adquiridos y en los cuales nosotros ya estábamos plenamente inmersos.

La patria se adquiere, así, como una forma de desposesión: la identidad se hace manifiesta precisamente a través de su falta y está ahí donde la comunidad no está. Como estaba inmersa en lo francés, pasé a reivindicar una y otra vez lo español. Me importaban mucho menos las reticencias típicas de los ambientes de izquierdas en relación con España, la insoportable llaga que producían tantos años de dictadura y una bandera a la

cual sentimentalmente mis mayores no iban nunca a poder ligarse. En Francia, los españoles éramos extranjeros, y entre extranjeros nos reconocíamos, porque teníamos que explicarnos a nosotros mismos y explicarnos a los demás. No nos ocupábamos más de conflictos intestinos con nuestros congéneres: nos convertíamos en el otro, de referencias extrañas, debiendo justificar, por ejemplo, la existencia de tradiciones filosóficas y literarias españolas frente al chovinismo de lo francés; reforzando nuestra recién adquirida identidad en base a su desprecio. Reconociendo, como comentaba antes, en el rostro de cada uno de nosotros —y en el amor entre todos compartido—, la comunidad imaginada a la cual pertenecíamos, esa nación prosopopéyica.

Se trata de una relación orgánica con España, no de una imposición por decisión política o instrumental; una relación que, a través de la cultura, se expande, complejiza e imbrica, se vuelve más fuerte, arraiga y se convierte —también— en el espacio de una conversación. Margot, mi mejor amiga, y yo hemos recordado muchas veces el momento en el que percibimos que lo nuestro iba a ser una conexión intensa. De vacaciones, en La Manga del Mar Menor, a altas horas de la noche, tras unos cuantos vinos y bailes alrededor de la piscina, sin saber muy bien por qué ni cómo llegamos allí, las dos nos pusimos a hablar de España, de su futuro, de la perspectiva republicana que se abriría con la sucesión al trono, del país que queríamos, ansiábamos y deseábamos; ella, decía, casi nunca hablaba de esto si no era tras haber bebido unos cuantos vinos. Sabíamos que compartíamos, por formación, pasiones parecidas por disciplinas y artes como la filosofía o la literatura; ignorábamos que también teníamos en común todo lo demás. Y nos enamoramos conversando como se enamora una de sus amigas, hablando una y otra vez —también sobrias— de los temas de los cuales antes decíamos sólo tocar cuando nos poníamos a dar la turra con la borrachera, repasando anhelos íntimos y soledades, pensando, como Gil de Biedma, «en otra historia / distinta y menos simple, en otra España / en

donde sí que importa un mal gobierno». Desde entonces pasamos horas, días, semanas y meses juntas, con noches ligeras y graves, ratos de llorar juntas, reír, bailar, salir sin saciarnos y volver y hablar acompañadas por el amanecer, debatiendo sin pausa sobre España, el deseo, el republicanismo. «Cuán excepcional es la amistad, en realidad, o la que tenemos nosotras», me dijo a pocos días de Año Nuevo. Nos dimos cuenta, compartiéndolo todo, de que teníamos una vida por delante; de que esta vida era una conversación de la cual no nos íbamos a cansar nunca.

Parece que una parte de la izquierda espera a que su país sea lo suficientemente bueno *para ellos* antes de abrazarlo. Lo que no comprenden es que nunca va a serlo, igual que su país jamás será lo bastante reaccionario para aquellos del bando opuesto. Nuestros adversarios políticos poseen dos grandes habilidades o artimañas que los oponen en sus prácticas morales a nosotros: ser capaces de taparse con mayor destreza los ojos y, al mismo tiempo, pintar todo lo que les sobra —las minorías, los inmigrantes, casi la mitad de la población, los disidentes ideológicos— como una representación de lo que atenta o pone en peligro los cimientos mismos de su país; insisten en la tramposa articulación, en nuestro caso, entre la España y la Antiespaña.

En los últimos años, algunas voces de la izquierda que han tratado de recuperar la noción de España no han podido hacerlo sin tantear el mantra, quizá exculpatorio, del rapto de España por parte de la derecha, su conversión en un arma, su secuestro. Entiendo la necesidad generacional y biográfica de un discurso así, pero no lo comparto: me parece que nos despoja de la responsabilidad necesaria para afrontar un problema con toda la entereza requerida. Cuando Santiago Alba Rico habla en su ensayo *España* de su identidad nacional, de su relación con los textos de Galdós, de cómo su generación no leía a españoles, sino que se afrancesaba

irremediablemente o desdeñaba lo español en cierto afán de modernidad, reconozco tensiones que yo también he vivido, pero que no pueden manifestarse en formas ni remotamente parecidas: cuando yo nací, Santiago Alba Rico ya tenía cuarenta años. Admiro su libro y lo admiro a él, con quien he coincidido en reuniones y comités de redacción en los cuales he podido apreciar cómo me miraba y miraba a mi generación con algo así como esperanza: pero, cuando yo nací en Alcalá de Henares, en el año 2000, Alba Rico ya vivía en Túnez. Nunca conocí la España que él conoció antes de irse y él no conoció, sino en regresos, la España en la que yo nací. Por así decirlo, su mundo no es estrictamente mi mundo; sus dilemas tampoco son los míos.

Son, eso sí, territorios porosos. De adolescente, seducida por los discursos de quienes discutían los libros que yo leía, en el ensimismamiento de descubrir a Rousseau, a Marx, a Butler, de coquetear con Kropotkin, discurrir con la juventud de izquierda alternativa que pululaba por las redes, animada por el influjo de la rebeldía, también yo podría haber afirmado que España sólo era una cárcel para los pueblos. Como España era una cárcel, me fascinaba Cataluña, a la cual no comprendía y hasta exculpaba de cualquier posible pecado. El discurso sobre su opresión era perfecto para oídos dispuestos a posicionarse siempre del lado de los débiles. Yo, nacida en una Alcalá de Henares que desconozco por completo; habiendo pasado mi infancia en Plasencia, mediana ciudad de provincias de la cual recuerdo rotondas, la contigüidad del Valle del Jerte y las cascadas y las cerezas, la subida al monte Valcorchero para contemplar el santuario de la Virgen del Puerto, el Carrefour y su McDonald’s contiguo, su urbanización a la que llamábamos Los Pitufos y a la inmobiliaria Gargamel; regresada a un Madrid que me parecía inmenso y cuya inmensidad no parecía pertenecerme: aprendí catalán —por sentimentalidad, por rostros que me lo ofrecían— y creo que hasta quise ser catalana, igual que en el colegio, por moderna, llegué a querer ser inglesa, en un proceder parecido al que hizo de

mí luego una afrancesada. Como no podía serlo o no podía escogerlo, a falta de país, me hice comunista; como ahí tampoco estaba conforme, porque ansiaba una pertenencia sin realmente desearla, marché lejos. Mientras estudiaba, en Madrid, llevé durante mucho tiempo pulseras con la tricolor que compraba en el Rastro, al lado del instituto.

Supongo que lo que motivaba mi espíritu era cierto ánimo revanchista: como si me negara a creer que el partido se hubiera terminado, insistía en declararme hincha de un equipo al cual no me vinculaba ninguna afiliación real. ¿Qué admiración, más allá de la que produce la lectura y el relato, podía tener yo por la Segunda República española? Más aún cuando, en mi casa, de esas cosas nunca se había hablado; un tío o tío abuelo que se fue a la Unión Soviética porque era rojo, sí, pero luego un popurrí de represaliados o colaboradores en la represión, unidos entre sí por sangre y silencios. Matrimonios: una rama se jactaba sin contradicción de un abuelo que amaba los animales y que una vez cazó con Alfonso XIII; en la otra, centenares de víctimas en un solo pueblo de alguna provincia andaluza. Pero lo importante no es sólo que no tenga una vinculación afectiva real: son los motivos por los cuales ese sentimiento no existe, las razones que impiden la vinculación. En España, llegamos a hacer algo tan excepcional como establecer «un pacto del olvido»; en boca de quienes lo defendieron, un olvido de todos para todos en forma de la Ley de Amnistía de 1977, legislando algo tan imposible como la memoria colectiva, enterrando el trauma colectivo que nos azota como París y haciendo como si las heridas pudieran cerrarse sin reparaciones. Aún hoy, cuando nos acercamos relativamente a la justicia, a paso corto y siempre insuficiente —a paso siempre desmemoriado—, hay quien rehúye y acusa de convocar demasiado el pasado. Pero el pasado nunca puede superarse si no se integran sus heridas. En este caso, la herida es una ausencia: la ausencia provocada por un Estado que, a través de su acción y legislando, ha sido

capaz de cercenarnos de la vinculación afectiva que tenemos con nuestra propia historia.

En mi primera novela, *Madrid será la tumba*, incluí el párrafo siguiente, donde el narrador describe a uno de los personajes, Ramiro, militante en una organización marxista-leninista madrileña:

> Su vida sosegadamente clasemediana ha permitido que se acerque a proyectos políticos cuasirreligiosos con el fervor de quien extrae de ellos un modo de obrar inmediatamente disponible para la vida, una moral que exportar al mundo entero y con la cual instruir, amaestrar a los asilvestrados. Lo importante no es cómo sus orígenes puedan alterar la estructura de sus pensamientos o los esquemas a través de los cuales estos se formen, porque la configuración mental de pobres y «normales» no presenta tantas diferencias; lo fundamental es que Ramiro carece de rabia, odio o dolor, y lo que en él hay de rabia, odio o dolor es simplemente una postura, nunca herida.

Y, luego, en boca del protagonista:

> Seguirás con tus elogios de utopías, querrás hacer un mundo más justo por imperativo moral, pero lo que se calentará en ti nunca será la sangre, lo que determine cuánto tú te esfuerces nunca será la sangre, no se hincharán tus venas, no querrás morir en el intento.

Es francamente importante preguntarse a una misma por qué está escribiendo lo que está escribiendo, por qué investiga unos temas concretos. A los libros se les dedican demasiadas horas como para no otorgarles la importancia suficiente: horas que vivimos esclavizados delante de teclados y ordenadores, horas rastreando información y buscando sus orígenes y fuentes, tiempo leyendo, sacrificando otros libros que quizá nos apetecería leer o escribir más, tiempo del que despojamos a quienes nos quieren o incluso nos aman, tiempo cerrado, tiempo aparentemente infinito que da un fruto menguante, durante el cual disfrutamos sin darnos necesariamente cuenta de las dimensiones de nuestro disfrute. Me apena no poder ofrecerle al lector las respuestas completas sobre por qué escribo sobre las cosas que escribo, no revelar todas y cada una de las vetas de mi definición biográfica; que sepa que, no obstante, las he pensado. Para mí son temas que *pulsan*, son cuestiones importantísimas que me sacuden, en las cuales de algún modo se me va la vida: reflexiono sobre todo esto porque todo esto

me parece importante, porque considero que el mundo en el que vivo también lo es, y porque recabo la sed y el hambre que necesito con tal de escribir. Baste con decir que el deseo primordial que siempre he identificado latiendo detrás ha tenido que ver con la justicia. Y que, hilvanando con lo anteriormente escrito, sólo me he encontrado realmente cómoda cuando me he acercado a los temas y las cuestiones que de verdad hervían mi sangre, que me inflamaban. Una historia que sólo había podido leer es una herida que pertenece a otros, pero no es mi herida, aunque con ella pueda solidarizarme. Pasé ese tiempo de la adolescencia en batallas que podrían considerarse jugueteos, entregándome a esos proyectos políticos como quien se entrega a una postura. No porque, por clase, no me apelaran, porque sí lo hacían; no porque no pudiera encontrar en ellos ríos parecidos, que sí que estaban. Las corrientes subyacentes eran otras.

No vivo a la espera de un país perfecto: mi país me es entregado de inmediato; lo que no comprendo es por qué no habría de gozar yo de él, por qué está mal visto que lo sienta. Santiago Alba Rico, en su ensayo antes citado, escribe que se es español por poseer un pasaporte, compartir algunas costumbres o experiencias vitales, determinadas formas de relacionarse, etcétera; la lista es larga e importante. Pero lo que afirma a continuación me choca, por excesivamente intuitivo; no cree que ninguna persona normal se «sienta española», al ser el *ser español* un estado y no una emoción, una filiación a la comunidad nacional a la cual se pertenece por lazos emocionales y afectivos al margen de cualquier decisión o voluntad propia. Suena razonable. Pero me suena falso.

Porque hay algo en esa dimensión del *sentir* que me recuerda a la incapacidad para sentir la felicidad *porque* supuestamente se trata de un imperativo, de un mandato, o dado que se pueden sentir tantas otras cosas, o visto que también existen los obstáculos que llevan a la infelicidad. Aunque Alba Rico reivindique algo de lo español, sigue afirmando lo español en su pura negatividad, diciendo que catalanes y vascos *sí que sienten*, o al menos

algunos de entre ellos, un sentir negativo de lo español, y que lo sienten en el pecho. ¿Por qué algunos sienten algo por dentro o en su sangre y a otros se les niega con el recelo de la teorización, con la purificación cosmopolita? ¿Por qué se naturaliza ese sentir? En *El eclipse de la fraternidad*, Antoni Domènech recuerda una intervención de Salmerón que tiene lugar en 1907, y en la cual él se pregunta si, en un hipotético en el cual el poder colonial de España hubiera triunfado, dando lugar a un mayor desarrollo económico en lugar de a una pérdida constitutiva, habría surgido de igual manera el nacionalismo catalán; previa necesidad de una exclusión del manejo del poder político, cierto, pero con una vinculación necesaria a intereses imperialistas y arancelarios.[1] No creo tanto en el sentir como una experiencia individual; tal y como he insinuado antes, me parece que sentimos en un espacio o en una esfera del sentimiento compartida con los otros. Si, en el caso de Alba Rico, se da una carencia de ese sentir, se debe también a que, por circunstancias sociológicas y generacionales, lo que se ha sentido *ha sido* esa negación, y cualquier tipo de exploración de lo contrario se parecería a una travesía en el desierto. Pero no es con ello con lo que sueño, no es esa comunidad política a la que busco. No hay nada político en decir que soy española, más allá de sus consecuencias. Sí hay algo político, profundamente político, en afirmar que me siento como tal, y que a ese *sentimiento* no puedo ni he de renunciar, tampoco bajo el pretexto de ningún patriotismo constitucional —más liberal, más cosmopolita, más de afiliación que de filiación— despojado de la afectividad sucia, ponzoñosa.

En la Nochevieja de 2022, pasó por una fiesta que organizaba yo en casa mi amigo y filósofo Ramón Mistral. Tras servirle una cerveza, unos cuantos amigos nos pusimos a discutir sobre la nación, España, algunas diferencias teóricas que teníamos en cuanto a filosofía política. Entre lo que pronunciábamos Margot y yo, el pobre Ramón debió de sentirse algo acorralado. Para él, que citaba, creo, a José Luis Pardo, «no había que ir

cantando al matadero», y la nación, y así España, era lo más parecido a un matadero que teníamos, y ridículos todos los intentos de un patriotismo o nacionalismo de izquierdas que hubiéramos tratado de esbozar o de los cuales otros pudieran haberse responsabilizado. Era consciente, de acuerdo, de que tampoco podía solucionarlo todo con entidades supraestatales sólo existentes en su cabeza, y que el sueño de un acuerdo constituyente global no era más que un sueño, y que quizá no había mejor alternativa contemporánea que los estados-nación; esto no hacía que dejaran de ser, para él, estrictamente condenables. Por excluyentes: porque el derecho, al ser derecho, habría de ser igual para todos, y este mismo hecho definitorio era quebrantado por cómo se estructuran las naciones, siempre excluyendo necesariamente a *alguien*; definidas, precisamente, por ese acto de la exclusión. Margot y yo aceptábamos esto último, sin ser ingenuas; insistíamos en que había exclusiones y exclusiones, que una nación no tenía por qué definirse por la sangre y la tierra ni funcionar cometiendo barbaridades en fronteras migratorias; yo citaba la fraternidad de la Revolución francesa, con la posibilidad de ser francés por el hecho de compartir unos ciertos ideales ligados a la consecución de esa revolución, y él identificaba ese mismo compartir como una exclusión inaceptable. Mi acusación fue que estaba restringiendo la posibilidad de la política a un camino inútil sólo por mantener una coherencia formal y teórica perfecta en relación con sus postulados sobre la justicia y el derecho, coherencia que no importaría a más de cuatro personas en España; él casi que afirmó que sí, y yo dije que la política no tenía que ocuparse de esas cuatro personas.

No recuerdo todo lo que argumentamos: seguramente debimos hacerlo de formas más elaboradas o más sagaces, al menos más persuasivas; si no lo hicimos así o no brillamos tanto, al menos pudimos parecerlo. Comprendo perfectamente de dónde proviene la postura de desdén cosmopolita que exhibía mi amigo y entiendo sus motivos, que me parecen igual de válidos que los míos; creo, al mismo tiempo, que son la expresión

de un bagaje que podemos explicar por precisas coordenadas sociológicas. La política no ha de hacerse pensando en la respuesta del filósofo o en la coherencia absoluta. Tampoco se edifican así los países. Lo que hacía Ramón, al final, no estaba demasiado alejado del modo de proceder de los economistas neoclásicos o del equilibrio perfecto; un modelo magnífico que permite ponerse gruñón y encontrar la realidad de cualquier comunidad política extraordinariamente incómoda por su incapacidad inherente a ajustarse a nuestros modelos, «porque todo es una mierda y todo va a seguir siéndolo». Planteaba un problema de tipo teórico en un momento en un marco que exigía respuestas prácticas.

Esa renuncia es otra forma de melancolía intelectual que yo rehúso. Porque sí que creo en una comunidad política que escoja perpetuarse en el tiempo, y lo hago sin la necesidad de las ficciones de la elección libre y contractual, de la disolución de todo vínculo aparentemente forzado sobre nosotros, no escogido, filial. Sí que creo que el mal gobierno «es un vulgar negocio de los hombres / y no una metafísica, que España / debe y puede salir de la pobreza, / que es tiempo aún para cambiar su historia / antes que se la lleven los demonios. / Porque quiero creer que no hay demonios».

Mi convencimiento, en el fondo, es que España no es una nación tan distinta. No es una nación más fracasada que las demás, más a hacer que las demás, más inexistente: cumple con las mismas condiciones de las comunidades imaginadas; con otra historia, sí, pero rimando igual. Simone Weil escribía de la patria que era algo limitado cuyas exigencias son ilimitadas, un medio vital por la historia manchado que mezcla el bien y el mal, lo justo y lo injusto. Contraponía dos visiones: una, exaltada, que proclamaba la grandeza imperial y una concepción heroica y sangrienta de la historia; la otra, la de la compasión. La de Juana de Arco que decía sentir lástima por el reino de Francia, el sentimiento «de punzante ternura por una cosa bella, preciosa, frágil y perecedera»: un patriotismo que conoce la realidad de la desgracia, que vive como propios los males sufridos por su

patria; que «confiere a la parte más pobre del pueblo un lugar moral privilegiado». [2] Y nada tiene que ver ese patriotismo con el orgullo tosco, viril, masculinista que critica una parte de la izquierda, elevándolo en ocasiones hasta la metáfora, que es lo que hace Santiago Alba Rico en *España*.

No es fácil. Entre otros, porque ya no significa nada que alguien haga suya la frase de Unamuno, nada significa decir «me duele España»: de tan vacía su repetición, la frase puede afirmar una cosa y su contrario, ser un arma para todos, y nunca vehículo o muestra de compasión real. Hay algunas preguntas que pueden permitirnos concretar el dolor: ¿cuándo empezó a doler, dónde se ubica su secuestro? Corremos el riesgo de que sólo provoquen más dudas.

Hannah Arendt, en *La condición humana*, afirma que las teorías orgánicas del nacionalismo se basan en la identificación de la nación y las relaciones entre sus miembros con la familia y las relaciones familiares, dando por supuesto que la sangre y el suelo rigen las relaciones entre ellos. [3] Pero la fraternidad es más poderosa que ese vínculo despótico o de subordinación que rige en la metáfora familiar, en ese ejercicio del poder absoluto por parte del *pater familias*, en la fuerza totalitaria de la autoridad. Puede existir un vínculo con la patria, con la nación, que vaya mucho más allá del cierre estrecho, de la filiación estricta de los iguales; es, quizá, el único vínculo posible que nos permitiría establecer una comunidad política genuina, con cierto orgullo —alejado del orgullo perverso— capaz de afectarnos en la contemplación del otro, de animarnos, de movernos a la acción. La familia puede ser el terreno de la tiranía, pero la fraternidad podría convertirse en el de la compasión. La elección queda para nosotros: ¿con qué elementos queremos forjar el alma de un país?

No debería resultar extraño que un texto que empezó denunciando cierta melancolía imperante acabe hablando de compasión, lástima o dolor. Pero la compasión no es una pausa, no es una pasión triste, no incapacita, no nos

para; la compasión tiene que ver con sentir con el otro, por y para el otro, por dejarse afectar, por reconocer algo en el otro más allá de lo que cada uno somos como seres aislados. ¿Acaso hay algo triste en el sentimiento de punzante ternura por una cosa bella, preciosa, frágil y perecedera? El culto al pasado se rendiría en el falso orgullo de quien relata sin fin sus nostalgias: orgullo por los comuneros, orgullo por los liberales y sensatos de la revolución española que promulgaron la Constitución de Cádiz, orgullo republicano. Tampoco se conquista un corazón con la avalancha de datos de los historiadores, por más que cualquiera necesite un relato común del cual abastecerse y con el cual contarse. Pero es importante que ese orgullo, si una dimensión del orgullo es necesaria, no se convierta sólo en la imagen espejo de las tropelías del adversario: es un orgullo, *y una lástima, y duele*; es un orgullo y es una herida, y no por ser derrotas son menos constitutivas de una patria que aquello que los otros han hecho de sus victorias.

Antes afirmaba que la felicidad es una forma de soberanía. Más bien, la felicidad reside en el ejercicio de la soberanía, y la soberanía no se cumple plenamente si la felicidad no es posible, si la capacidad de afectar al mundo de los sujetos se encuentra reprimida; y ese ejercicio, en la soberanía, sólo se da en común y en común interdependencia. No basta con identificar qué es lo que nos bloquea, impide o agota en la actualidad, aquello que hace de cada uno de nosotros cuerpos agotados o insatisfechos hasta un punto límite; no hay salida que no pase, también, por identificar a qué comunidad pertenecemos, y cómo se junta cada esfera adyacente, cada comunidad plural. Es cierto que no todos nuestros arraigos se dan de la misma manera, que no es posible obviar la dimensión de lo local, de la historia y de la tierra; nacida en una Alcalá de Henares que no conozco, habiendo crecido en Extremadura, con el alma cincelada en un Madrid que dejé hasta echar de menos unas calles concretas, unos trayectos y dimensiones del cuerpo, lo sé y lo entiendo. Pero hay una afiliación a algo más grande, o una idea en sí

misma de algo más grande, que sólo se da en lo nacional; hay, también, una identificación con un cuerpo político más grande, un sentirse parte. El arraigo a cada una de esas esferas más pequeñas no hace de menos la pertenencia a la mayor: sirve para hilvanarla.

Es difícil amar una abstracción. A nadie se le exige tal cosa. Y tampoco busco imponer falsos sentimientos patrioteros a quienes por su país no sientan nada. Pero, en mi caso, y en el caso de muchos, sí se puede amar un país, pensarlo, proyectarlo en un futuro, desear que sea de una determinada manera, sentirse heredera, partícipe, pieza de sus metamorfosis. «Sólo la nación desempeña el papel que constituye la misión por excelencia de la colectividad respecto del ser humano, a saber: garantizar la conexión entre el pasado y el futuro a través del presente.» [4]

De todas estas intuiciones y pensamientos estoy firmemente convencida, de lo que conservo en el fuero interno de mi corazón tengo certezas; pero no puedo convertir esas certezas en conclusiones, no puedo cerrar todas las preguntas que aquí se abren, si acaso expresar deseos. Para lo que escribo este ensayo, hasta aquí y en lo que queda, es para que nos deshagamos de ciertas ideas que nos lastran y nos demos cuenta de otras, necesarias, que hemos olvidado. No lo hago en pos de un hipotético patriotismo constitucional aséptico, sino exhibiendo, con el corazón en la mano, un patriotismo *afectivo.* Si España puede ser otra cosa es porque ya lo es.

Parte 2
Sangre

Para la acción no basta con un sentimiento y la movilización no surge por sí sola al expurgar las pasiones tristes. Si trazamos una hoja de ruta, aunque sea una hoja de ruta tentativa, un esbozo, también tenemos que ocuparnos del mundo tal y como el mundo se nos aparece, con sus debates toscos y convulsos, aunque con frecuencia aparezcan como repeticiones o bloqueos y parezca que no nos permiten avanzar. Ese es el objetivo de la segunda parte de este ensayo: contribuir o repensar los debates del presente con tal de poder imaginar mejor un proyecto para el futuro.

No podría culpar a quien no supiera, tras leer todas estas páginas, qué es exactamente el *pensamiento de izquierdas* del cual hablo; o, si queremos ser más precisas, qué es en sí misma la *izquierda*. Sería un poco tramposo por mi parte presuponer que todo el mundo identifica una misma cosa en el lenguaje corriente cuando hablamos de *izquierda*, y sería hacerse trampas al solitario pensar que gran parte de lo que se imagina la gente es algo distinto a una caricatura o una bobada. Demasiadas veces la provocación de la teoría se reduce a un enrevesado juego de manos o truco de magia, estratagemas en las cuales yo misma caigo en ocasiones, como cuando me preguntaron cuál era la finalidad de la política —entendiéndose de la pregunta que había un consenso con mi interlocutora sobre lo que suponía la *política* en sí misma— y yo, algo atorada, respondí repreguntando: «¿qué es la *finalidad*?».

Bromas aparte. En lo que a la izquierda respecta, se puede copiar aquí la reflexión que hacía Laclau sobre el populismo a partir de la distinción entre

tres tipos de términos de Aristóteles: términos *unívocos* que sólo admiten un sentido, términos *equívocos* que admiten varios sin que haya relación entre ellos más allá de la relación lingüística (el uso de una misma palabra) y términos *analógicos* que podían poseer sentidos muy diversos agrupados en referencia a un elemento común, o sea, no exactamente polisémicos, pero sí en común referencia a un fundamento concreto. La pregunta sobre si *populismo* es un término equívoco o analógico se puede aplicar a *izquierda*; me tomaría demasiadas páginas justificar tanto una respuesta como la otra, y no es ese ni mi objetivo ni el desvío que deseo tomar. Se puede copiar un poco menos la enredosa definición de Gustavo Bueno de un «concepto funcional de izquierda»; él escribía que la izquierda vendría a ser como «un movimiento compuesto de un proyectil que gira sobre sí mismo al propio tiempo que se desplaza siguiendo una trayectoria parabólica [...] con el *racionalismo* y el *socialismo* como características variacionales», o sea, una metáfora difícilmente apta para la comprensión de lector alguno y cuya consecuencia más inmediata es disuadir al lector de seguir leyendo a Bueno.

Si cada vez que tuviéramos que emplear el término *izquierda* fuera necesario hacer referencia —aunque sea implícita— al proyectil que gira, a su movimiento, a las coordenadas cartesianas, a la trayectoria parabólica, a la lógica booleana —entendería a la lectora que quisiera ya buscar la soga más cercana: aguante, por favor—, la respuesta más razonada que encontraríamos por parte de cualquier interlocutor sería mandarnos pronto a la mierda para volver a usar el término *izquierda* según la *doxa* y prejuicios que le fueran menester. No es necesario, para encontrar una definición operativa o funcional de un concepto, encontrar una formulación que sólo los acólitos de una secta filosófica puedan utilizar. Y es que el hermetismo y cerrazón de esa secta conducen fácilmente a un proceso de degeneración.

Cuando hablo de *izquierda* no me refiero a un término que para mí guarde interés particular o tenga demasiado contenido; reúno bajo una

misma categoría a lo que identificamos intuitivamente como un pensamiento de izquierdas, definido por vaguedades que subyacen también a conceptos como el de *progresista*. El progreso, por deformación profesional, me parece una noción contradictoriamente perezosa, pues se desconoce generalmente hacia dónde va o, si se sabe, se presupone inscrito en toda una historia de la realización del espíritu humano: iríamos, poquito a poquito, siendo más listos, mejores, cumpliendo los caminos estipulados para nuestro espíritu, tachando puntos de nuestra lista de objetivos. No creo en estas progresiones. Pero, cuando alguien solicita que nos identifiquemos entre *progresistas* o *conservadores*, una amplia mayoría poblacional es capaz de ubicarse sin dudarlo dos veces. En política, las cosas son difícilmente eternas, por más que sí que puedan adscribirse en ocasiones a valores permanentes. ¿Fue más progresista la entrada de España en la Unión Europea y el proceso de reconversión industrial o el referéndum por el cual Grecia rechazó las condiciones del rescate y que llegó a insinuar la ruptura con esa misma Unión Europea? Ambas tareas fueron acometidas por partidos «de izquierdas». ¿A qué definiciones distintas de progreso corresponden los objetivos macroeconómicos organizados para un país en un momento dado y el respeto a la dignidad de su pueblo? ¿Y cómo podrían caber realidades tan complejas en abstracciones políticas aparentemente así de simples?

La primacía de categorías tan fluctuantes y vacías para nombrar la realidad como la *izquierda* y la *derecha* proviene de que, entre otros elementos que sí que nos permiten ordenar las cosas, o al menos comprenderlas mejor, hemos abandonado la clase. La pregunta que se hacía Ernesto Laclau al respecto del nacionalismo no era si este era de izquierdas o de derechas, porque esa pregunta no tenía sentido; de hecho, es una pregunta que nos conduciría a un anacronismo perpetuo, pues nunca sabríamos ubicarnos en las coordenadas de un interlocutor alejado de nuestro tiempo y contexto exacto. Su pregunta era: «¿Es el nacionalismo

una ideología feudal, burguesa o proletaria?». [1] La respuesta: que el nacionalismo carecía de connotación clasista si era considerado *en sí mismo* y que distintas clases con distintos intereses podían apropiarse de ideas como la nación, representándose en tanto que encarnaciones del «pueblo», «del interés nacional», o sea, articulando y representando. Porque, de darse cualquier otra respuesta, el campo estaría clausurado, permanentemente cerrado a toda nueva posibilidad: la política, de algún modo, estaría ya muerta.

Que no cause decepción, pues, que al referirme a *izquierda* no me esté refiriendo a nada en concreto, y ojalá se pueda distinguir el tan sutil matiz entre no referirse a nada en concreto y no estar diciendo nada. Al hablar de *pensamiento de izquierdas* no me refiero necesariamente a la tradición marxista, ni a una tradición democrático-republicana, ni a toda la tradición socialdemócrata, ni a la izquierda «liberal» estadounidense, sino a todas ellas un poco (y a ninguna de ellas en concreto). Si me enfrento a ese pensamiento es porque me resulta funcional a la hora de plantear este debate con tal de que sea comprensible para el público general, y muy pronto llegará el momento de ir desgranando exponentes concretos.

Uno de los problemas de la cultura política *de izquierdas* en los últimos tiempos ha sido su sometimiento a las estrategias de comunicación y a la instrumentalización de los conceptos. Las ideas no se medían exactamente por sus efectos, sino que sólo eran tomadas en la medida en que podían ser funcionales para un objetivo, de forma más orientada y pragmática que realmente funcional. Así, cuando una amplia gama de partidos de izquierda —desde Podemos hasta Más País, con el elíptico *País* en el nombre, provocando la pregunta inmediata sobre a qué país se están refiriendo y por qué tendría que haber más— han coqueteado con la noción de *patria*, lo han hecho de forma cautelosa y sólo cuando pensaban que esa noción podía servirles para cosechar mejores resultados electorales; la coherencia del pensamiento político quedaba sometida a la utilidad cortoplacista, en ciclos

muy cortos, de ese pensamiento convertido en mensajes, eslóganes y argumentario. Pero hay conceptos que no admiten ese tipo de vaivenes. En el caso de la noción de *patria*, cualquier uso interesado carente de compromiso duradero iba a ser visto tarde o temprano como el uso deshonesto de veletas políticas; la patria deja de ser una noción operativa cuando se convierte en algo a lo que se puede temporalmente renunciar en pos de unos resultados un poco mejores, es decir, cuando no existe una vinculación afectiva y teórica real con el concepto que se está utilizando. Como escribe Laclau, «la lucha democrática sólo puede producir efectos negativos si se la lleva a cabo en forma esporádica y zigzagueante, y no como un esfuerzo de largo alcance». [2]

Sostener ciertas ideas por su valor como eslóganes lleva a la indefinición y a la carencia. Es triste constatar que, en el caso opuesto, lo que se ha visto no es un compromiso genuino con las ideas, sino el culto a imágenes perezosas y anquilosadas del pasado. Lo que me interesa en este libro tiene que ver con ideas, sentimientos, afectos, conceptos y deseos a los cuales no quiero renunciar. Quizá me fuera más fácil asimilarme a un pensamiento estándar de lo que tiene que ser la izquierda si renunciara a los planteamientos incómodos que se incluyen entre esos compromisos; lo que sucedería es que me convertiría en una comunicadora, en una experta en *marketing* del pensamiento político, y dejaría de pensar la política como creo que ha de pensarse, abandonaría el espíritu de quien es partisana y lleva consigo ciertos estandartes, renunciaría a todo lo que a mí me parece valioso y arraigado: lo que creo justo, lo que creo necesario, incluso lo que creo posible y poderoso.

No voy a defender las ideas de este libro porque crea que son útiles o simpáticas; cuando escribí *Después de lo trans*, por ejemplo, ya era consciente de que muchos de mis planteamientos resultarían raros o antipáticos a ojos de compañeros de trinchera, y estos encontraron en ocasiones más sorpresa en los motivos de discrepancia y disenso que

asentimiento banal y cómodo ante sus pensamientos ya demasiado asentados.

Si apelo a la comunidad, si reivindico los lazos, si hablo de patria, si analizo críticamente la tradición, si cuestiono el liberalismo, no lo hago, pues, porque hacerlo vaya a serme discursivamente útil, eficaz o eficiente: lo hago porque en ello creo y porque son las conclusiones a las cuales he llegado pensando, prescribiendo lo que pienso que ha de hacerse frente a la desorientación en la cual con frecuencia nos encontramos. Estos son los afectos que me llaman. No quiero reivindicar hoy unas cosas y mañana otras a no ser que hayan variado de forma profunda mis convicciones. Esta, frente a los cenizos, es otra de las virtudes de un pensamiento optimista que se orienta al mundo porque quiere cambiarlo, quiere crear, porque aún cree que la creación y el cambio son posibles. Como cuando, al preguntarle a Juana de Arco en su juicio por herejía cómo podía saber que había escuchado la voz de San Miguel y que esa voz era la de un ángel, respondió: «porque tuve la voluntad de creerlo». Quienes escribimos somos optimistas: seguimos teniendo confianza en el poder de la palabra. Quienes creemos en que la voluntad transcrita en las palabras puede cambiar el mundo tenemos que serlo el doble: un optimismo tan grande que llega a parecerse a la expresión de fe de los creyentes.

Las promesas del enemigo

Afirma Auerbach, en *Mimesis*, que los humanistas tomaron prestado el estilo de los sermones medievales del siglo XV, sermones genuinamente *populares*, asimilando y manipulando, por ejemplo, la tradición franciscana —habla en concreto de Rabelais, el autor de *Gargantúa y Pantagruel*, reinventor revolucionario del francés y de lo cómico—, con tal de retorcer su retórica y discurso para reutilizarla contra la Iglesia. Una operación similar dentro de lo político sería inteligente, aunque el pudor de la izquierda ofrezca ciertas resistencias: resistencias a identificar qué hay de valioso en la estrategia del adversario; por encima de todo, resistencias a apropiárselo, por más que la producción de una nueva forma de astucia bastarda sea la única manera de ganar.

De opinión similar era Simone Weil cuando escribía a André Philip, comisario de Interior y Trabajo del Comité Nacional de la Francia Libre, lo que han de leerse como intuiciones a vuelapluma sobre cuál tendría que ser la acción de gobierno capaz de modelar otra vez el alma de Francia tras su liberación: «Todos los vínculos deben ser conservados como tesoros infinitamente raros y preciosos, cuidándolos como si de plantas enfermas se tratara». Y es necesario leer sus siguientes palabras despojándonos de cualquier prejuicio. «No importa que el gobierno de Vichy haya proclamado una doctrina regionalista. Su único error consiste en no haberla aplicado. Antes que volver del revés todas sus consignas, hemos de mantener muchas de las ideas lanzadas por la propaganda de la Revolución Nacional, aunque convirtiéndolas en verdades.» [1] A lo que se refiere: no importa *que sea el*

gobierno de Vichy el que lo haya proclamado si la idea es correcta. La idea no queda contaminada por su proximidad a quien se la haya apropiado; la idea conserva su valor y podría ser otra cosa, significar algo más, servir de otra manera. Si algo cierto se ha vuelto falso en su mal uso, lo que nos toca es desplegar su verdad posible. Pasa con la patria, pero también con tantas otras cosas.

Un ejercicio de Wendy Brown en *Estados del agravio. Poder y libertad en la modernidad tardía* nos conduce en una dirección similar. Dedica todo el capítulo «El espejo de la pornografía» a confrontar con la teórica y jurista feminista radical Catharine MacKinnon, a quien ve como una adversaria intelectual «inteligente, articulada, carismática», que no obstante «se hace internamente eco de ideas universalizables, transculturales y transhistóricas sobre el orden sexual de las cosas que son propias de los conservadores políticos ortodoxos», erigiendo finalmente una teoría que «se convierte en conservadora en la medida en que se vuelve positivista», clausurando cualquier posibilidad de cambio, cerrando la historia y (con carácter melancólico) ofreciendo un pasado eternamente igual y un futuro sin salidas.

Pero lo que a Brown le interesa profundamente de la teoría de MacKinnon es su capacidad para engatusar, convencer, lograr aceptación: «Si bien MacKinnon puede estar "equivocada" en su concepción del marxismo, el género, la sexualidad, el poder, el Estado, la relación que existe entre la libertad y la igualdad [...] estos aspectos resultan menos importantes que el vigoroso marco de "verdad" que genera». Si nosotras estamos siendo incapaces de generar esos vigorosos marcos de «verdad», por falaces que sean los marcos del adversario, hemos de fijarnos *necesariamente* en cómo lo está haciendo él. Tenemos que captar el poder retórico de la teoría social de nuestro adversario, comprenderlo, repensarlo, enfrentarnos a él y ver qué teclas está tocando para activar algo tan

profundo en quienes podrían fácilmente estar, tanto por cabeza como por corazón, de nuestra parte.

La tentación de los profetas sería decir que no habría nada de recuperable en las palabras del adversario, porque él se establecería en el terreno de la mentira y nosotras en el de la verdad; sólo seríamos capaces de una acción política similar al desvelamiento. En una de las fábulas de Fedro, es Prometeo quien esculpe la estatua de la Verdad, con la intención de administrar la justicia entre los hombres; es Dolos, el engaño, quien crea otra estatua de apariencia idéntica. La dicotomía parece simple: la verdad y la mentira, la realidad y los bulos. Pero no hay, en realidad, dicotomía más complicada. A Dolos, en la fábula, no se le presupone malicia: sólo ambición. Y a Prometeo, su maestro, no hemos de imaginárnoslo cargado de intenciones completamente puras. La copia disfuncional lo es por las prisas a la hora de terminarla: el engaño es torpeza o descuido, pero no conspiración.

El tribuno que se eleva por encima de engañados y mentirosos, sin dejar muy claro si son peores los primeros —por tontos y mediocres— o los segundos —por manipuladores y perversos—, sí que afirma que lo que hay detrás de la cortina roja que él descorre para el mundo es un complot, un juego de manos, un decorado. El tribuno es un profeta político y ejerce la política como lo hacen los profetas: refleja con su espejo la luz del Sol y la Verdad, con las cuales busca iluminarlo todo para sacar al mundo de las tinieblas, liberarlo de su caverna.

Tiendo a desconfiar de quienes se arrogan para ellos la Verdad o lo centran todo en la conspiración en lugar de fijarse en la torpeza o el descuido: en la contingencia y las carambolas, los coches de choque de la historia, el grandísimo billar del mundo. En su ilusión, la ideología sería un velo que cubriría la Verdad accesible del mundo, la claridad del conocimiento. Y esa postura ideológica se negaría a buscar los trocitos de razón y verdad que pueda tener el adversario en su haber; la consecuencia

inmediata es, también, que del adversario se hace no solo un enemigo, sino que se ve demonizado, moralmente fraudulento, casi monstruoso.

Pero no se trata de comprar los marcos de aquellos a quienes nos oponemos ideológicamente: por pensar sobre lo que el otro dice, por pensar sobre lo que el otro piensa, no nos convertimos en sus cómplices. Tendría que ser evidente, si no estuviéramos ciegas, que lo importante es identificar por qué piensa como piensa, por qué siente como siente, y cuáles de las necesidades ineludibles que ha identificado podrían sernos de alguna utilidad. Lo que pretendo es darle la vuelta a cómo tendemos a reflexionar sobre muchas cuestiones importantísimas para ver en qué podemos estar equivocándonos: repensar el goce, la libertad, el orden, la conservación, la familia, la identidad o el progreso, asumiendo que nuestras inercias históricas nos pueden llevar en ocasiones a posicionamientos cuyo problema no es su escasa efectividad, sino su falta de concordancia con nuestros propios deseos y aspiraciones, que aún no hemos asumido del todo.

En *Realismo capitalista*, Mark Fisher escribía que, si el neoliberalismo había podido triunfar al incorporar los deseos de la clase trabajadora post-1968, una nueva izquierda podría empezar por construirse sobre los deseos que el neoliberalismo ha generado, pero que no ha logrado satisfacer. El neoliberalismo genera el deseo de una reducción masiva de la burocracia, pero no la satisface; brinda aspiraciones y sueños ligados a un ascensor social que no engrasa, incapaz de dotar de contenido real a la superación de los límites impuestos; promete un orden y estabilidad que no otorga, camuflando de regulación el cuidadoso desmantelamiento del cuerpo social; asume una liberación del deseo que sólo lleva a la falta e insatisfacción permanentes y aspira, en nombre de esa misma liberación, a la más estricta de las regulaciones; se muestra como hacedor de una buena gestión que no implanta por sus propios intereses e incapacidades; dibuja un futuro que él mismo se empeña en hacer imposible; construye, como lo llama Žižek, una

fantasía ideológica, una fantasía (inconsciente) que estructura la realidad social.[2] No se trata de negar la dimensión necesaria de la fantasía, sino de proveer otra estructuración para la realidad social presente y la realidad social posible, es decir, otra fantasía, otro relato, otra forma nueva para las palabras y las imágenes capaz de nombrar y encarnar el mundo: que una ruptura histórica cambie y reestructure la narración del pasado, «la haga legible de otro modo, nuevo»; que, por nuestras obras, las cosas lleguen a ser lo que siempre fueron.[3]

La política racional y la política del deseo

He aquí una de las consecuencias fundamentales de la extraordinariamente fructífera —¡a mi pesar!— relación de la izquierda con la melancolía: un vínculo acomplejado y ascético no sólo con nuestro deseo, sino también con el placer y el goce; una relación profundamente malsana entre la izquierda y el placer. Hablar de la puesta en común del deseo es hablar de política. Es, en realidad, una preocupación de primer orden: la relación con esos conceptos, la discusión acerca de cómo los integramos, es una relación profundamente moral e implica debates tan importantes como el de la captación del concepto de *libertad* por parte de la derecha.

Pero hablar de placer nunca es sólo hablar de placer. En realidad, esconde un debate aún más importante, que marca para mí el fundamento necesario de toda articulación política: la pregunta sobre cuál es el lugar que en ella ocupan los afectos, pasiones y sentires. Cuando algunos hablan de verdad, tal y como antes he expuesto, lo que están identificando con la verdad es la razón, y en la razón ubican una forma objetiva de ser de las cosas. De hecho, en lo que dicen, es como si *las cosas como son* pudieran transformar el mundo solamente por el poder que les confiere su supuesta verdad objetiva. El problema es que la política no es, en ningún caso, un libre arbitrio racional entre varias opciones motivado por el análisis sosegado y depurado de varios objetivos. Nadie carece de sesgos y he visto a las mentes más brillantes de mi generación, como me he visto a mí

misma, caer en las defensas más banales y estúpidas por convicciones que poco tuvieron nunca que ver con el discurrir natural de la inteligencia. Lo que Ignacio Sánchez-Cuenca identificaba como *la superioridad moral de la izquierda* hoy aparece, más bien, como una presunta *superioridad racional de la izquierda*. Trasluce cierta concepción imposible de lo humano, detrás de esas premisas sobre la política: una visión de las personas en la cual no mediarían en nuestras facultades racionales ningún tipo de afectos, pasiones o apetencias.

En la definición de Ignacio Sánchez-Cuenca, la mayor sensibilidad a la injusticia, casi como rasgo psicológico, provoca el desarrollo en la izquierda de cierto sentimiento de superioridad moral; a sus ojos, ese sentimiento está legitimado, pues la sensibilidad a la injusticia y el ajuste moral de los izquierdistas sería superior y más exigente en comparación con el de liberales y conservadores. [1] Pero el terreno de la discusión, hoy, no es exactamente el terreno de la moralidad. Llegamos a concebir como imposible que una persona de derechas sea inteligente. Pensamos que el votante de derechas vive engañado, no como el de izquierdas. Elaboramos nuestros argumentarios con los datos que mejor nos convienen; si hay fenómenos internacionales que van en nuestra misma dirección, los obviamos o nos convertimos de ellos en sus puntas de lanza, identificándolos como fenómenos nacionales en lugar de atender a su carácter global —y así sucede con frecuencia con gestiones macroeconómicas que no varían según el signo político del país en el cual se manifiestan—; si hay fenómenos internacionales que no nos convienen, los nombramos como obstáculos que nos impiden la actuación política. Cuando los mercados fuerzan la dimisión de una primera ministra del Reino Unido por haber propuesto incrementar el gasto al mismo tiempo que recortaba la recaudación fiscal, quitando impuestos a las grandes fortunas, la izquierda se alegra... sin darse cuenta de que está alegrándose porque los mercados destituyan *de facto* a un gobierno, de que está sonriendo ante una

pérdida de soberanía. Cuando gobiernos de derechas toman medidas intervencionistas, la izquierda lo emplea para justificar sus propias medidas, en lugar de cuestionar su incapacidad para tomar la iniciativa y proponerlas antes que nadie al considerar que eran las correctas. La mala gestión es siempre la mala gestión *del otro*. La gestión eficiente es la propia. Lo demás son excepciones. Y lo nuestro es la pureza.

El marco de superioridad moral poseía una virtud importante: nos permitía comprobar que, detrás del telón de la política, se ocultan importantísimas diferencias morales. Como cita MacIntyre en su libro *Tras la virtud*, el filósofo australiano John Anderson aconsejaba, a propósito de cada institución social, que no nos preguntáramos a qué propósito o intención sirve, sino cuáles son los conflictos que escenifica, para los que funciona como teatro suficiente: porque, a través del conflicto, comprendemos cuáles son nuestras intenciones y objetivos.[2] La modernidad puede establecer una distinción de dominio entre la ley y la moral, pero esa separación no es eterna ni inmutable; puede, incluso, tratarse de un ocultamiento. El marco de la superioridad racional oculta, a través del mito de la gestión racional, que la batalla real nunca ha sido la de ser más eficientes o mejores gestores, y que tanto la *mayor eficiencia* como la *mejor gestión* están, en realidad, sometidas a criterios morales, relacionados con los factores que escogen. La palabra importante aquí es esta: *escoger, decidir*, excluir algo, dejar tantos criterios fuera; el PIB de un país no es una medida fría, racional, sino que mide una sociedad *escogiendo* dejar fuera unos criterios y regirse según otros. Y también la gestión y la eficiencia pueden ser conceptos *afectivamente valorizados* en ciertos momentos históricos: pueden volverse objetos o canalizadores de nuestro deseo.

Los turbocapitalistas o *cryptobros* no son más imbéciles que nosotras: les importan otras cosas distintas a las que nos importan, y las priorizan, y las convierten en el foco de su eficiencia, en sus máximas reguladoras.

Pueden equivocarse, pero no más de lo que podemos hacerlo en otras circunstancias. Los votantes de izquierda no son necesariamente ni más inteligentes ni más racionales: basta con darse un paseo por cualquier red social para comprobar que un ánimo sectario puede movernos, que nadie está libre de pecado en lo que a ser un forofo respecta. La política no va de fenómenos racionales: es una puesta en escena de sentimientos. No importa el bolsillo: importa el sentimiento frente al bolsillo. No importa la estandarización objetiva de una situación: lo que más influencia ejerce es la percepción subjetiva de la situación personal, de la situación de un país, la identidad forjada a través de identificación y deseo, los afectos que mueven y pulsan de fondo.

Hay otro factor que hace de la sustitución de la superioridad moral por la superioridad racional una lacra. Desde la posición de la superioridad moral, es posible hacerse preguntas por el otro, intentar comprenderlo, querer entender cómo funciona, buscar el análisis de las divergencias. En el análisis «racional» no hay comprensión posible. El otro es un imbécil sin salvación, un forofo —no como yo—, un fanático —no como yo—, un sinvergüenza —no como yo—, un idiota al que no se puede convencer porque es inamovible en sus pareceres —no como yo—; el otro ha sido engañado y nosotras somos las únicas que permanecemos con los ojos abiertos. Si se parte de ahí, no hay salida, y casi que tampoco hay política; mejor dejarse engañar.

El reverso de esta superioridad racional es una concepción racionalista de la política que excluye el papel que juegan en ella los afectos. Aflora en versiones asépticas de la patria, en la cual esta aparece como sustitutivo del Estado: sólo hay patria en tanto que institución no-afectiva a la cual nos vinculamos por servicios sociales, ciertos derechos, premisas liberales de superioridad moral cosmopolita; los afectos son cosa sucia, popular, plebeya, y nos da miedo admitirlos, no vayamos también a mancharnos por el camino, a quebrar el velo de racionalidad con el que tan cuidadosamente

nos hemos disfrazado. Pero nos mueve lo que nos mueve, no los datos; nos agitan biografías y pulsiones menos decorosas, por algo siempre temblamos. Y a nadie puede dolerle o emocionarle un Estado, nadie se revoluciona por meras abstracciones burocráticas.

Lo natural, cuando hablamos de deseo en política, es que se conjuren de golpe los fantasmas sesentayochistas de la revolución del deseo: que aparezcan en nuestra mente todas las proclamas sobre norma y disciplina, los esquemas coercitivos que estructuran la realidad. De ahí a ansiar el desmantelamiento de cada una de esas estructuras hay un solo paso. Pero tratar de deseo no es solo hablar de su proliferación o de las condiciones de su multiplicación, de la liberación de sus flujos, o comprar la parte de la dicotomía que vendría a exaltar el deseo como máquina productora sin tener nunca en cuenta el valor de la falta o de la ausencia. El deseo no ha de confundirse con la irresponsabilidad y tampoco es un territorio en el que la moral no pueda ejercer ningún tipo de influencia. Desear algo no es mera cuestión de apetencias, sino también de necesidades, y de necesidades que no están cubiertas. En las primeras páginas del ensayo, trataba la cuestión de las expectativas y también del dolor y duelo que aflora cuando el camino del deseo sólo lleva a la decepción o al despilfarro de las energías. La imposibilidad de la satisfacción libidinal plena —los límites del principio de placer— no han de llevar a su renuncia, pero tampoco al abandono despreocupado de la realidad, que se parece peligrosamente a los caminos abiertos por la infelicidad que en su momento criticaba en la lectura de Sara Ahmed.

Es importante preguntarnos por qué deseamos lo que deseamos y por qué no podríamos desear otra cosa. No existe un abanico infinito de posibilidades, también porque nuestro punto de partida viene ya determinado: no a todo el mundo le está permitido desear o ambicionar de la misma manera, y la frustración que con frecuencia engendra el deseo también tiene que ver con modelos de regulación social que no cumplen sus

promesas. Las formas en las que amamos son aprendidas, pero el hecho mismo de que ambicionemos estar con los demás, compartir con ellos y hacer de nuestras vidas una puesta en común constante quizá tenga algo de inevitable más allá de lo social; están pautadas las formas en las que buscamos el bienestar y la felicidad, de acuerdo, y más reglamentadas aún las formas en que ese bienestar y esa felicidad nos son prometidas, pero esa regulación no significa que el hecho de buscarlo en sí mismo sea algo aprendido y que no tendamos innatamente a ese tipo de proyecciones, en nuestra sociedad como en otra. La justicia social, al final, tiene que ver con esas mismas condiciones del deseo y de la felicidad: con hacer posible la felicidad para el mayor número de personas, permitirla, otorgarle un espacio. La redistribución económica no es un asunto de mero cálculo frío o formal, sino una urgencia política que tiene que ver con una extensión de vida buena, goce, placer y felicidad: la miseria bajo el capitalismo no es meramente miseria convertible en números o cifras, miseria algebraica o calculable, sino un asunto moral de primer orden. Fue a Violeta Garrido a quien le leí que, si le preguntaran por su definición del socialismo o proyecto de sociedad, aludiría a un verso de Paul Éluard: «Todo rostro tendrá derecho a las caricias». En un verso se condensan nociones de ternura, de deseo —entendido no en un reduccionismo a lo sexual, ni siquiera en una simplificación de lo amoroso—, de utopía o mundo compartido. Que todo rostro tenga derecho a las caricias quiere decir algo muy importante. Significa bajar el mundo de la tiranía de las cifras y los números a la cercanía de la piel, el tacto, la compañía, el hacerse y deshacerse por y para el otro. El deseo, como objetivo y medida de la política, no es necesariamente un deseo de la multiplicación infinita de las posibilidades, sino, precisamente, la labor necesaria para que cada uno pueda desear, pueda proyectar, pueda imaginar; en definitiva, para que cada uno tenga el derecho a la felicidad, para que sean posibles y no impedidas de antemano las vidas deseadas que poseemos en comunidad. Hay pocas

cosas más importantes que tener a alguien o a una comunidad afectiva que nos sujete. Sin esas personas, el mundo a nuestro alrededor puede desmoronarse.

Del mismo modo, la libertad, bien entendida, tiene que ver con ese mismo esfuerzo por hacer posible la libertad de todos, y más bien en poco se asemeja a la falsa libertad de movimiento de quien se vería obligado a transitar de una ciudad a otra por motivos laborales, sin poder nunca establecerse en ninguna parte, o a la libertad de multiplicar sin fin el consumo de cuerpos —distinto del cuestionamiento de las formas típicas de relacionarse— y los afectos insatisfactorios. Hay a quien se priva de ella y otros viven en su exceso, pero es enteramente posible que ni siquiera quienes poseen ese sobrecargo de libertad se encuentren felices o satisfechos, tal y como la acumulación de posesiones da, en lo que a la felicidad respecta, rendimientos decrecientes, sin que esto impida que una cierta cantidad sea de la felicidad condición necesaria.

En lo que no puede convertirse la izquierda es en portavoz de la castración. Es lo que se percibe en cierta vigilancia moral franciscana y lo que ha aprovechado una parte de la derecha para convertirse en falso adalid de la libertad, de lo macarra, de lo punk, de la transgresión, de la rebeldía. Es útil aquí acordarnos de la definición esbozada por Richard Rorty de la figura de la ironista:

> [La ironista es] aquella que tiene dudas radicales y continuas sobre el léxico definitivo que usa en la actualidad, porque ha sido impresionada por otros léxicos, léxicos tomados como definitivos por personas o libros que ha encontrado; que se da cuenta de que un argumento fraseado en su vocabulario o léxico presente no puede suscribir o disolver esas dudas; y que, en tanto que filosofa sobre su situación, no piensa que su léxico sea más cercano a la realidad que el de otros, no piensa que esté en contacto con un poder más allá de ella misma. Las ironistas inclinadas a filosofar ven la elección entre léxicos como una elección realizada ni en ni dentro de un metavocabulario neutral y universal ni como un intento de labrar su propio camino con lo real frente a meras apariencias anteriores, sino como una puesta en juego de lo nuevo contra lo viejo. [3]

Desentrañemos un poco lo descrito por Rorty. Lo que caracteriza la postura de la ironista es su flexibilidad y el hecho de que conciba que los postulados y argumentos políticos de los demás son válidos y pueden llegar a resultar más convincentes que el suyo; de hecho, ante las dudas que le plantean los conocimientos de los demás, no adopta una actitud fanática, sino que se compromete a pensarlas, a valorarlas, a volver a examinar sus propias ideas. Como antes comentaba en relación con la verdad, la postura inflexible, rígida, seria —y por lo tanto endurecida— de la izquierda tiene que ver con una confianza ciega en su forma de nombrar el mundo, y de esta fe en sus palabras surgen varios problemas: una capacidad para interpretarse a sí misma ya no a través del marco de la ironista, sino en el terreno de la ironía, de lo cómico, del humor o de la provocación; una fijación excesiva e identitarista con lo que se identifica como una verdad y razón trascendental detrás de sus palabras. Como consecuencia, se producen reacciones desmesuradas ante la mofa o risa del otro, al ser incapaces, desde nuestro campo, de tomarnos a nosotras mismas de otra manera que no sea completamente en serio. Y esta incapacidad ya es constitutiva de cierta derrota. Denota un pensamiento severo, de tan severo desconfiado, que teme demasiado al pensamiento de los demás como para confrontarse con él, y expone así sobremanera sus propias carencias. La izquierda se vuelve menos atractiva cuando se convierte en una guardiana de las esencias, cultista del pasado, o repartidora de los carnets de una moral y una razón respecto de las cuales es imposible estar plenamente a la altura.

En Alemania, la política Sahra Wagenknecht, importante figura de la izquierda y del partido Die Linke, polémica por muchas de sus posturas —cercanas a la ultraderecha en temas como la inmigración, el COVID-19 o una sospechosa connivencia con ciertos dogmas putinistas en relación con la invasión rusa de Ucrania—, ha construido una identidad política en base a criticar lo que ella identifica como la *izquierda del estilo de vida*. Lo hace, particularmente, en su libro *Die Selbstgerechten*, en el que critica a esa

izquierda que se cree «moralmente superior», una izquierda «liberal» que habría traicionado a la izquierda «tradicional», preocupada por la justicia social, la redistribución y el bienestar de las familias de clase trabajadora. Para Wagenknecht, estos «liberales de izquierda» habrían desplazado las cuestiones de orden económico, sustituyéndolas por preocupaciones que tienen que ver con el estilo de vida, los hábitos de consumo y las actitudes morales y culturales.

Posturas así han sido quizá caricaturizadas en libros como el español *Neorrancios,* concebido como un ensayo «contra la deriva reaccionaria de la izquierda rojiparda», aleación entre el color pardo de la extrema derecha y el rojo identificado clásicamente como de izquierdas. Las simplificaciones que cada bando hace del otro incurren en el pecado de tomarse demasiado en serio a sí mismas. No deja de ser curioso que se haya insinuado mi proximidad con tesis «rojipardas» en diversas ocasiones y que, al mismo tiempo, yo suponga para la derecha (¡o para algunos «rojipardos»!) la máxima expresión de la izquierda liberal, identitaria y posmoqueer. Que Wagenknecht —o sus adversarios— lleve su análisis hasta la caricatura no tendría que disuadirnos, sin embargo, de buscar aquello que pueda haber de cierto en lo que ella relata acerca de la actitud de cierta izquierda.

No creo que la mayor preocupación por cuestiones relacionadas con la identidad, la cultura o la moral —o, dicho de otra manera, por cuestiones que tienen que ver con el reconocimiento— haya conducido a un abandono de las políticas tradicionales de redistribución o justicia económica; de igual manera, y como traté en *Después de lo trans*, tampoco me parece que los debates que se estén dando en la actualidad sean en absoluto más refinados en comparación con discusiones ya clásicas como las que mantuvieron Judith Butler y Nancy Fraser. Parecería, más bien, que hay una correlación directa entre ambas preocupaciones: a mayor preocupación por cuestiones

relacionadas con el reconocimiento, mayor preocupación también por la redistribución.

Ya tendré tiempo de dedicar más reflexiones a la cuestión de la identidad. Lo que aquí me interesa tiene más que ver con el foco real de la crítica de Wagenknecht: la *actitud.* Porque, y obviando momentáneamente las derivadas que ella concluye, es cierto que se ha ido construyendo una esfera pública más estrecha e irrespirable, y que son precisamente los tabúes implantados en nombre de la superioridad moral lo que ha permitido a cierta derecha erigirse como más abierta, flexible o laxa que la rigidez implícita en la *corrección política* de cierta izquierda. Son las prohibiciones sobre quién puede hablar sobre qué, o incluso meramente expresar sus dudas sobre un tema sin ser catalogado como un potencial disidente o incluso agresor, las que han esterilizado el terreno del debate izquierdista, de imposible acceso para los no enterados.

La exigencia aquí es letal: no es que haya izquierdistas convencidos de que su léxico definitivo es inamovible, superior al de todos, llegando a pensar, de hecho, que por utilizar ciertas palabras y nombrar el mundo de cierta manera son *mejores*, más virtuosos, más puros; es que ese vocabulario se impone y cualquiera que lo desconozca o no lo haya aprendido aún encarna una figura sospechosa a excluir de la comunidad. La caricatura que en los medios de comunicación se hace de lo *woke* tiene que ver con la paradójica intolerancia de la figura del tolerante. El camino más cómodo sería tomar toda exageración sobre el *wokismo* como una mera exageración desconectada de la realidad y denunciar su realidad como arma política operativa para la ultraderecha: todo esto sería cierto, *pero*. Muchas de las conductas denunciadas como excesos de lo *woke* persisten en la realidad, y generan vínculos de pertenencia entre aquellos que participan en ellas.

La negación del disenso, la actitud de superioridad moral y la corrosiva atmósfera afectiva de los ambientes sectarios en redes sociales son

problemas a los que la izquierda ha de enfrentarse en algún momento, más allá de que sus adversarios políticos los exageren o vinculen a cambios programáticos que no comportan el mismo vínculo con la realidad; no funciona igual una asamblea o colectivo de base o de barrio que una red social frecuentada por la juventud, pero no iremos a ninguna parte si no nos enfrentamos a los monstruos producidos por el sueño de la responsabilidad afectiva, la exageración instrumentalizada del lenguaje de los cuidados, la elaboración de espacios seguros asfixiantes en los cuales la creatividad y la divergencia teórica se suprimen sistemáticamente. En nombre de la horizontalidad se han cometido hondas barbaries. La responsabilidad afectiva se ha convertido, en ocasiones, en la excusa para derresponsabilizarse y declararse incapaz, eximiéndose de la necesidad real de cuidar a los otros bajo el manto cálido y cómodo de un discurso moral poderoso; un discurso que, encima, proclama a su emisor como más virtuoso que los demás. También es uno de los motivos de nuestra melancolía esta cerrazón: el debate público, si acaso hay debate y si acaso se tolera que este se dé en esferas que no sean estrictamente privadas, contribuye a la atmósfera melancólica que caracteriza nuestros tiempos.

Cualquier figura pública es consciente de la hipervigilancia a la cual se ve sometida según las mesas de debate en las cuales se sienta: confrontar opiniones, a ojos de algunos, se convierte en connivencia; estar dispuesta a discutir parecería un signo de complicidad. El miedo que actitudes así denotan es ponzoñoso, porque de nada valen nuestras ideas si no estamos dispuestas a cotejarlas por medio de la prueba de la discusión, a medirlas superando las trampas que nos pongan los demás. Son innumerables las veces que a mí me han criticado por ponerme a discutir con interlocutores ubicados en mis antípodas. Pero esa acción, la de hablar, muy distinta a la de otorgarles un altavoz o amplificar sus plataformas, lo que exhibe es la única postura que a mí me parece sana: la confianza suficiente en los argumentos que sustentan las ideas propias como para reconocer que no van

a tambalearse en la confrontación con el otro; más aún, el reconocimiento de que, si acaso se tambalean, ese temblor sería algo positivo, la marca de un pensamiento vivo, en evolución, que no cesa en su empeño.

Para discutir sobre el deseo y los afectos que animan nuestra acción política tenemos, primero, que ser sinceras en relación con nuestros propios deseos. Admitir algunas cosas. Deseamos algún tipo de orden, de estructura, ciertos modos concretos de vivir en los cuales nos imaginamos. Yo deseo que lo que hay de bueno en mi vida no se desvanezca, deseo estar abierta al otro, poder seguir dedicándome a las cosas que me gustan o incluso que me apasionan, desearía la estabilidad —que generacionalmente me es negada— de una casa que no sea inestable, unos cuantos libros, cierta paz, un amor. Que la política tenga que hacerse cargo de las condiciones que permiten la consecución de los deseos implica, precisamente, que la política no ejerce como dictadora de los deseos de sus sujetos. Pero sí que puede servir para educarlos. Como antes sugería en relación con las comunidades, no todas las formas de vida son igualmente satisfactorias o buenas. El individuo aislado no sobrevive. O, también: sola no puedes, pero con amigas sí; incluso si puedes sola, con amigas es mejor.

Lo que vale una familia

Cuando empecé a escribir *Después de lo trans*, hace ya cuatro años, afirmé, en el prólogo, que escribía libros porque nunca podría ser madre biológica: los libros me parecían un suplemento de la maternidad, otra forma de ser madre. Recogía una cita de Camila Sosa Villada en la cual la autora, también trans, afirmaba que el deseo de escribir la encontraba fértil, cual hembra viable para incubarlo; ese mismo deseo ponía en ella sus huevos, que cargaba dentro de sí como una madre.

Hoy no diría exactamente lo mismo, ni me plantaría en dicotomías parecidas; no ha desarrollado la sociedad tecnología lo suficientemente avanzada como para elaborar un útero artificial e implantármelo, desde luego, pero saber si yo podría tener descendencia biológica se parece en realidad más a una tirada de dados que a un imposible. Puedo empeñarme en comparar libros e hijos, pero jugar con las metáforas no exime a sus portadoras de conocer demasiado bien sus contenidos: sé que ninguna de las dos cosas puede encerrar por completo el significado de la otra, que quedan lejos, lejísimos. Ni siquiera sus deseos son similares: los libros son bienes que se venden y se alquilan, mientras que me escandalizaría moralmente afirmar cualquier tipo de derecho a la venta o alquiler de los cuerpos. El deseo de ser madre, por imperativo moral, ha de ser limitado.

La familia, como tema, nos atraviesa de forma irrenunciable. La novela burguesa decimonónica convertía en grandes narraciones los dramas sentimentales que tienen lugar en el núcleo familiar, la crítica cultural psicoanalítica ha insistido en convertir toda tribulación de los personajes en

carencias y traumas ligados a la ausencia de la ley del padre, a un afecto ausente y destructor de la madre, a la configuración de la mente humana a través de las relaciones en la infancia. Si algo queda claro en esa prevalencia es el hecho de que no se puede renunciar a la fuerza que poseen los relatos de la familia: todo el mundo tiene una y por lo que esa familia le ha hecho (o ha hecho de él) vive y muere; todos los relatos, como escribe José Luis Pardo, suceden porque hay alguien que marcha de su hogar; o, como escribe Santiago Alba Rico, lo primero a lo que uno renuncia en pos de constituirse políticamente es a la familia, pero después todo el mundo se cree original al desear fundar la suya propia.

No alcanzo a comprender la imagen mediática que algunos propondrían de las personas de izquierda como seres incapaces de entender el deseo de formar una familia o de tenerlo ellos mismos; más bien, en las conversaciones que yo he tenido, ese deseo ha aparecido o incluso se ha materializado. Libros como *El vientre vacío,* de Noemí López Trujillo han tratado la angustia sobrevenida cuando, por una situación social, económica y personal, el deseo o sueño de ser madre se ha visto truncado y torcido, imposible o indefinidamente retrasado.

Hay un sector de los conservadores que se ha resignado a la derrota del tiempo, renunciando a ser una fuerza, aceptando tener una voluntad meramente estática, inmóvil, pasiva; es así porque prefiere conservar la esencia de lo que el concepto *familia* ha podido significar en tiempos pasados a adaptarse para asegurar la supervivencia de algo así como la familia en un futuro. Prefiere quedarse abrazado a las esencias pasadas que aceptar las formas nuevas que puedan, con el paso del tiempo, encarnar las ideas a las que tanto se aferran. Por coartar la familia para que sea propiedad de unos pocos, corre el riesgo de convertirla en propiedad de nadie, haciendo de ella un pasillo cada vez más estrecho.

La izquierda gana la discusión firmando órdenes ministeriales para, por ejemplo, garantizar la reproducción asistida a mujeres lesbianas, bisexuales

y personas trans, porque expande el alcance de los instrumentos que permiten la realización de ese deseo de formar una familia, de ser padre o madre, de crear una comunidad (por pequeña que esta sea). Habría de ganarla al no considerar a las familias que se desvían de un único modelo presuntamente válido como disfunciones degeneradas. Pero no soy ingenua ni lo es mi planteamiento: conozco, y soy consciente, de que una parte de la izquierda ha popularizado en los últimos años eslóganes en apariencia grandilocuentes, como el de la «abolición de la familia», y que al hablar de una institución así se cae con frecuencia en concepciones maniqueas.

En su libro *Los valores de la familia. Entre el neoliberalismo y el social-conservadurismo*, la profesora Melinda Cooper desarrolla cómo, en las últimas décadas del siglo XX, una alianza o «doble movimiento del capital» entre el neoliberalismo y el «nuevo social-conservadurismo» forjó un nuevo marco político para Estados Unidos: imbricó el desmantelamiento del Estado del bienestar con la reinvención de modelos familiares (*mutatis mutandis*: cambiarlo todo para que la familia nuclear permanezca). Se trataba de modelos cuya reproducción era asegurada a través de la intervención estatal: la afectación moral de nuevos sistemas impositivos y de protección (o desprotección social), ligando la distribución de ayudas a la estructura familiar de los ayudados. En los casos que examina Melinda Cooper, por ejemplo, trata la asignación de presupuestos para financiar iniciativas de promoción del matrimonio, la elaboración de planes de matrimonios saludables y paternidad responsable o nuevas medidas como la asistencia temporal para familias necesitadas, buscando estimular la responsabilidad privada de la familia en lugar de establecer ayudas universales no vinculadas a las situaciones o estructuras familiares. En el fondo, la preocupación que parece subyacer al ensayo no es tanto el proceso histórico objetivo de esa alianza o doble movimiento, lo cual se *constata* más que se critica, sino la existencia de cierta izquierda socialdemócrata

que sería igualmente portadora de cierta «nostalgia conservadora por la comunidad, la tierra y la familia», en palabras de la propia Cooper.

Esta izquierda estaría representada, entre otros, por todos aquellos teóricos que han considerado que el capitalismo neoliberal «destruye por sí mismo la vida familiar» a causa de los efectos de la modernidad tardía en la vida íntima: serían partícipes de esta vertiente pensadores «con distintos grados de nostalgia» como Anthony Giddens, Zygmunt Bauman, Ulrich Beck, Elizabeth Beck-Gernsheim, Eva Illouz o Wolfgang Streeck. Para Cooper, la preocupación por «el carácter cada vez más efímero del amor» desvelaría, de forma curiosa, una complicidad subrepticia entre cierto contramovimiento de izquierdas y los defensores más conservadores de las estructuras familiares y sus violencias: serían todos deudores de Karl Polanyi, para quien las propiedades sociales, por medio del impulso calculador capitalista, se verían transformadas en «mercancías ficticias» que habrían de ser protegidas. Si el rol de la izquierda ha de ser esa protección o freno, tan parecido al freno de emergencia que Walter Benjamin empleaba para definir algunas actitudes revolucionarias, «el contramovimiento sólo se puede imaginar como el esfuerzo por restaurar, o al menos reinventar, aquello que supuestamente fue destruido por el advenimiento del capitalismo industrial». Para Cooper, la conclusión natural sería cierta negación de la idea según la cual tendríamos que proteger solidaridades sociales anteriores al capitalismo o intentar conservar algo; en sus términos, estaríamos siendo, en realidad, cómplices de la maquinaria capitalista, pues no habría neoliberalismo sin modelo conservador de la familia nuclear y viceversa.

Lo que más me interesaba, abriendo el ensayo, era comprobar si la autora planteaba críticas de peso a esa *izquierda conservadora.* Es difícil cuestionar muchos de sus planteamientos, porque opera por constataciones históricas: hay una compenetración entre neoliberales y social-conservadores contra ciertos programas de asistencia social, porque estos

«reducirían la acumulación de capital y limitarían la libertad» al destruir también el tejido moral y familiar de la sociedad de libre mercado, sí, de acuerdo; la imposición de condiciones estrictas para la distribución de ayudas, contando con factores como la responsabilidad moral, constituye una alianza entre moral y desarrollo económico, y las dos cosas pueden ligarse históricamente, afirmativamente; la lógica del patrimonio heredable y la fantasía de una sociedad de propietarios permitía instalar visiones del mundo conservadoras en antiguos electorados progresistas, desde luego; la incorporación al mercado del crédito al consumo y la constitución de antiguas identidades subalternas —gais, lesbianas— como potenciales herederos de bienes y titulares de riqueza, así como la ampliación del matrimonio, pudo apagar la contestación social de estos últimos, sin lugar a dudas. Pero no se puede concluir, a partir de ninguna de estas premisas, que no tengan razón quienes quieren conservar ciertas estructuras frente a la acción capitalista, o que el modo en el cual opera el capitalismo no tenga algo que ver con la famosa disolución de todo en el aire.

Lo que está en juego, en el fondo, es una particular ontología social de lo que significa el devenir capitalista. Podríamos perfectamente decir que la alianza entre neoliberalismo y social-conservadurismo, en el momento interpretado por Cooper, es parcialmente necesaria, sí, pero necesaria *por su contingencia*, y no en cualquier momento histórico ni situación. Señala Cooper que, en el análisis de Marx, «el capital transgrede todas las formas establecidas de reproducción, es decir, todas las limitaciones consuetudinarias religiosas sobre la organización del género, todas las restricciones de movilidad social según el estatus y todas las limitaciones nacionales sobre la circulación del dinero». ¿Qué quiere decir esto? Que no respeta ninguna frontera entre lo que puede convertirse en una mercancía y no, entre lo que puede establecerse como un bien de mercado y lo que no lo es: en su expansión, entrando en más y más aspectos de la vida, produciendo más y más mercados, no respeta limitación o norma distinta a

las normas propias de la circulación del dinero. Pero se pregunta si, en ese movimiento, no se ve el capital también obligado «a reafirmar las instituciones reproductivas de raza, familia y nación como forma de garantizar la distribución desigual de la riqueza y de los ingresos a lo largo del tiempo [...] a restaurar la familia como forma jurídica elemental de acumulación de riqueza privada», pidiendo que el análisis del capital incorpore las condiciones sociales y culturales y tenga en cuenta la reinvención periódica de la familia. Al preguntarse esto, Cooper está dotando, de forma curiosa, al capital de cierta *conciencia*, porque no incluye del todo en su análisis la dimensión en la cual el concepto de la *distribución desigual* es un concepto moral. Si el capital tiene, por necesidad, que mantener la desigualdad de riqueza, la herencia y acumulación relacionada con la familia es, desde luego, su mecanismo primordial para ello; pero ¿por qué sería el capital y no las familias el que tendría que asegurarlo? ¿No se trataría, más bien, de que esos individuos y sus grupos fomentaran ciertas formas sociales con tal de asegurar su posición en el reparto, y no ese ente abstracto del *capital obligado*?

La aparente contradicción que plantea Cooper no es tal; según los conceptos o abstracciones con los cuales nos manejemos en este debate, podremos contar una historia u otra distinta. Que el capital busque reformular la estructura social de la familia «como forma jurídica elemental de acumulación de riqueza privada» no quiere decir ni que la familia pueda reducirse a esa forma de acumulación de riqueza —típica de ella, sí— ni que sólo exista la familia en sociedades capitalistas. Es decir: se trata de una estructura independiente del capital y, en cierto modo, anterior, por más que el capital la transforme y revolucione; hay estructuras familiares y de afiliación distintas a la *familia nuclear burguesa capitalista*, y tampoco se puede igualar una familia proletaria del siglo XIX con una familia burguesa del mismo siglo o la mayoría de familias de nuestros días. No se trata de una estructura social cuyo sentido se desvele en exclusiva con el comercio.

Pero es que, incluso si la familia estuviera intrínsecamente vinculada a acumulaciones injustas, o asumiendo la vinculación de la familia con el capital —pero del mismo modo en que todo está atravesado por la mercantilización en nuestro sistema económico—, *podrían seguir existiendo motivos para defenderla.* Y a conclusiones más ambiciosas podríamos llegar teniendo en cuenta interpretaciones como las de Aída Míguez Barciela en libros como *El llanto y la pólis.*

El llanto y la pólis es, ante todo, un ensayo sobre lo que se vuelve perdido e irrecuperable cuando se implanta un nuevo proyecto político. Aquí nos sirve para emprender un valioso recorrido por el pensamiento griego. Lo hace a través de numerosos textos (epopeyas, tragedias, comedias) que vuelven una y otra vez sobre las complicaciones que surgen en la interacción entre el parentesco y lo político. El primero de los casos tratados por la autora tiene que ver con el llanto, el *góos*, que expresa «el dolor por la pérdida de lo irrecuperable» y hace honor a los muertos, pero siempre al muerto «que a uno le importa», a un muerto en específico, con el cual hay una vinculación personal, una singularidad, porque «no se trata nunca de "la muerte" en general, sino siempre de una muerte única».

Ese dolor exige lo inconmensurable y recuerda una y otra vez los vínculos inolvidables (particularmente de parentesco) entre quien llora (figura asociada a lo femenino y sus valores) y el muerto. Pero la *pólis* emprende un movimiento contrario: en palabras de Míguez Barciela, «la *pólis* tiende a aplanar la singularidad del muerto en pos de un proyecto de igualdad ciudadana». Disipa las lágrimas, envía el llanto y el dolor a los confines de lo privado, construye ritos y palabras, sustituye la tumba en su unicidad por «la tumba de los muchos o del común o de la gente (*demósion sêma*)».

En una dirección parecida opera el desafío de Antígona al querer realizar los ritos funerarios para su hermano muerto, Polinices. El conflicto aquí es de sobra conocido: Creonte, rey de Tebas y tío de Antígona, se niega —por

decreto— a que se dé a Polínices digna sepultura, al ser considerado este un enemigo de Tebas. En el proyecto político de Creonte se produce una despersonalización, una disolución de vínculos anteriores a la igualación impuesta por la *pólis*: desaparece la identidad personal de Polinices (sus vínculos familiares), porque a ojos de la ley sólo existe su identidad política (tras su traición y duelo final con Eteocles, en el cual ambos se dan muerte el uno al otro). En este marco, la ley despersonaliza, tipifica y abstrae. Pero Antígona no puede operar esa misma abstracción que funciona en las normas de la *pólis*.

Míguez Barciela interpreta que no hay, en *Antígona*, un conflicto entre dos tipos de leyes (como quizá diría alguna interpretación hegeliana: un *Kampf o* conflicto entre la *Sittlichkeit* o eticidad y la *Gerechtigkeit* o justicia), sino el contraste entre las leyes promulgadas por la *pólis,* despersonalizantes; recuerda «la fuerza que lo no-escrito tiene en tanto que no-escrito, lo cual, precisamente como no-escrito, es lo estable y lo permanente, lo inconmovible y lo inmutable (los vínculos primarios son los que son, no se escogen ni se cambian)».

Tras las reflexiones sobre el llanto y *Antígona*, quizá el momento en el que se muestra con mayor claridad la dicotomía entre lo que queda dentro y fuera de la *pólis*, entre su proyecto constructivo y su paradójico movimiento de disolución, aparezca en la explicación que se hace del final de *Medea*:

> Las mujeres son el suelo en el que la pólis hunde sus raíces, y la pólis llegará hasta donde se pueda llegar teniendo en cuenta esas raíces. El nacimiento todavía juega un papel en el proyecto de igualdad ciudadana; la isla remite a la tierra; la claridad no lo ha iluminado todo; por eso el elemento silenciado toma la palabra y adquiere protagonismo. Dicen algo así como: *lo que tú implementas,* pólis*, es suicida, es autodisolvente; si sigues por ese camino,* pólis*, el camino que es el tuyo, te quedarás sin casa, disolverás las diferencias, y tú no quieres quedarte sin casa, y tú no quieres disolver las diferencias.*

El camino propio a la *pólis*, para y dentro de esta concepción, implica la destrucción de la propia *pólis* y la renuncia al *óikos* original. Es importante el matiz: no se trata de cualquier camino, no, sino del camino *que es el tuyo*:

la *pólis*, como estructuración de la sociedad, parece vinculada necesariamente a la destrucción de las relaciones sociales anteriores a su aparición, como si necesariamente toda instancia legal o judicial fuera a operar destruyendo lazos y vínculos. En el *Manifiesto comunista*, Marx y Engels escribían que «la burguesía produce, ante todo, sus propios sepultureros; su hundimiento y la victoria del proletariado son igualmente inevitables». Podemos no adjudicar un determinismo demasiado tosco a Marx o prestar la atención necesaria al carácter más panfletario que densamente teórico del *Manifiesto*, pero ningún matiz elimina la comparación evidente entre la acción atribuida como propia a la *pólis* y los diversos calificativos con los que se distingue a la burguesía: su papel eminentemente revolucionario, su destrucción de relaciones anteriores, su desgarramiento de los velos, su imposibilidad de existir si no es «a condición de revolucionar incesantemente las relaciones de producción y relaciones sociales».

Lo que nos enseña *El llanto y la pólis* es que puede haber algo que merezca ser llorado —y conservado— en todo aquello que el desarrollo capitalista, también en su mutación neoliberal, tiende incesantemente a deshacer. Es normal que, frente a un mundo en el que todo lo sólido se deshace, en el cual todos nuestros vínculos han de reformularse constantemente, haya quien busque cobijo en la tradición y en las raíces. No hay nada inherentemente reaccionario en la voluntad de enraizarse, en el deseo de la estabilidad, en el rechazo de la precariedad ontológica a la que podemos vernos sometidas. Los problemas surgen cuando quienes parecen dar respuesta a esa inestabilidad son únicamente los reaccionarios, sin que nos demos cuenta de que ofrecer una respuesta alternativa se ha convertido en una urgencia. La izquierda no ha de denunciar toda apelación al arraigo o a la comunidad como si se tratase de un anhelo protofascista, sino saber cuál es el orden, el arraigo y la comunidad que ella puede proponer, o sea, en qué medida está capacitada para ofrecer una resolución satisfactoria a

esos anhelos. Porque el deseo, por más que se denuncie o se juzgue, no va a desaparecer; hemos de convivir con su existencia e incluso hemos de convivir con razones tan válidas entre sí como contradictorias.

El camino que emprende la *pólis* es un camino que se parece mucho a la racionalización que criticaba a la hora de examinar el rol de los afectos y de las emociones en política: acaba con las lágrimas, el llanto y el dolor, aplana buscando constantemente una abstracción. Pero quizá lo necesario, para que cualquier proyecto político no esté conducido irremediablemente por un sendero suicida, sea reconciliar esas estructuras con la abstracción, o sea, hilvanar la abstracción *para que no sea tan abstracta.* Tal y como antes proclamaba que a nadie le duele un Estado, que nadie siente, vive o muere por una fría racionalización de la política, a nadie le duele o nadie siente una comunidad política puramente fría y racionalizada, que no se reconoce en los afectos provocados y suscitados por y en el otro. ¿Cómo puede tener lugar este entrelazamiento?

Pese a su título, *Los valores de la familia* no nos permite extraer demasiadas conclusiones sobre cuáles son, concretamente, esos *valores* de la familia, más allá de su voluntad de permanencia y perpetuación, cualidades que podemos buscar en cualquier comunidad o incluso, si nos empeñamos, hasta en individuos muy insistentes en seguir siendo lo que son, o sea, en perpetuarse por propio empeño en el mundo. Aquello que sí puede hacernos aprender algo es el rol proactivo que ocupa en esta concepción el Estado, no su ausencia. En el convincente relato de Cooper, es el Estado, a través de la afectación de unos programas de ayudas muy precisos, el que moldea las estructuras familiares y relacionales de distintos grupos sociales estadounidenses; no hay un desmantelamiento real, sino una reorganización del Estado en pos de los objetivos social-conservadores y neoliberales.

A quienes más han llamado la atención ensayos como el de Cooper es a esa misma izquierda insistente en conceptos como el de la «abolición de la

familia». Mi divergencia fundamental con quienes se autoproclaman *abolicionistas de la familia* reside en una diferencia de peso en relación con el concepto de *abolición* que manejan y las consecuencias de la utilización de ese concepto. En un texto de Jules Gleeson, publicado en la antología *Las degeneradas trans acaban con la familia*, coordinada por Ira Hybris, la autora afirma lo siguiente:

> La abolición de la familia se trata de una estrategia provocativa, mas sin duda positiva: abogamos por la sustitución de los hogares privados por procesos de estructuración de provisión directa, ofreciendo elementos claves de la crianza —desde la satisfacción de las necesidades nutricionales hasta la alfabetización— de una manera sistemática y colectivizada. [...] La mejor forma de comprender a quiénes apela aquello de «¡abolamos la familia!» es recordar la fractura que divide a heterosexuales de todes nosotres. La familia, fiel a su papel de cerciorar que las fuerzas de trabajo capitalistas no dejan de reproducirse generación tras generación, en realidad nunca ceja en su empeño disciplinario de arrancar de raíz el desarrollo queer. [...] Nosotres ya nos ofrecemos recíprocamente extensos episodios de alegría, habilidades poco comunes, y formas de apoyo que por nuestra posición sólo nosotres podemos compartir. Y esto no lo hacemos con el fin de crear pétreas estructuras que sobrevivan durante generaciones enteras, sino precisamente para compartir agradables momentos comunitarios con nuestras compañeres exiliades. Las afinidades en las que se apoyan las relaciones comunistas nos empujan en otra dirección: partir de las enseñanzas que nos brindan la solidaridad comunitaria y los conflictos para empujarnos hacia un nuevo contexto, en el que el daño provocado por nuestras familias no sólo se mitiga, si no que se supera definitivamente. [1]

La voluntad de renunciar a la familia es una voluntad *natural*; dicho de otra manera, el impulso casi visceral que sentimos por alejarnos y constituirnos de otra manera que no sea a través de nuestros progenitores, la ruptura radical. Y es cierto, porque es una experiencia corriente, común, extensible, que la familia tiende a maltratar o «arrancar de raíz» existencias queer o sus desarrollos. Es cierto que la familia es una estructura que ejerce y ha ejercido violencia, no lo es que pueda reducirse a una correa para su transmisión, a una cadena de manufactura cuyo único objetivo sería el de desarrollar trabajadores conformes a un modelo estandarizado. En la familia se dan toda otra serie de fenómenos, afectivos y estructurales, que no tienen solamente que ver con la división del trabajo o con debates reales sobre el trabajo afectivo no remunerado, los cuidados, la manutención de una casa. Son esos fenómenos los que provocan que, a pesar del rechazo a la familia

por la violencia recibida, a pesar de la voluntad de huir del hogar, sigue persistiendo el anhelo de fundar una; no solo para enmendar los errores que estaban presentes en el trauma recibido, sino como otro tipo de impulso complementario que refleja lo mismo que se vivía en la renuncia. Y es importante esta constatación: hay violencia en la familia, sí, violencia de la cual hemos de responsabilizarnos como sociedad, enseñando a los hijos a ser hijos y a los padres a ser padres; a pesar de esa violencia, seguimos deseando.

¿A qué nos estamos refiriendo cuando hablamos de *familia*? A un tipo concreto de vínculo comunitario; en realidad, los «agradables momentos comunitarios» de los cuales habla el texto no están demasiado alejados de las instancias familiares, más allá de la distinción típica entre la familia *de sangre* y la familia *escogida*. Incurre, de todos modos, en una aseveración típica y al mismo tiempo típicamente criticada: el elogio sistemático de todos los vínculos por afiliación —escogidos de forma libre y casi contractual— frente a los vínculos de la filiación —aquellos que nos son impuestos—, como si en estos últimos fuera imposible encontrar algo que fuera provechoso o como si pudiéramos sistemáticamente rehuir de responsabilidades en el mundo que no escogemos, pero de las cuales tenemos que hacernos cargo.

Sucede que el deseo de un vínculo cercano e intimísimo en la crianza no tiene por qué ser un deseo condenable, que una madre o un padre no tiene por qué estar dispuesto a renegar de la filiación específica y poderosa que puede tener con su hijo —sea este o no de su sangre, como en el caso de la adopción—, y que reducir esta relación a un ejercicio opresivo de la dominación es un ejercicio extraordinariamente corto de miras. Es comprensible el rechazo a la institución familiar como respuesta al trauma ocasionado por esa misma relación, pero el rechazo no es tampoco la única respuesta posible al trauma: ¿qué hacer con quienes buscarían enmendarlo y albergarían en sí el deseo de establecer una familia con la intención de no

repetir los errores y violencias experimentados, sino como el espacio de posibilidad de otra cosa? ¿Reprimir ese deseo en pos de una colectivización utópica de los afectos? ¿Reducirlo a un vicio burgués, como si todos nuestros anhelos fueran meras manifestaciones de la alineación del sistema?

Llega cierto punto en el cual la teoría es cruel en relación con la vida. Es cruel porque, buscando la rectitud o encajando todos los ámbitos de la existencia a la cuadrícula injustificable del pensamiento estructural, nos hace sentir culpables por experimentar unos sentimientos concretos, vivir algunas sensaciones incompatibles con las exigencias de la teoría crítica y militante. Lo hace, por ejemplo, al igualar la jerarquización o categorización de los afectos o cuidados con una suerte de *privatización*, convirtiendo una operación inherentemente humana en una suerte de trasunto de las maniobras del capitalismo. Si hijos tuviera, ¿acaso me convertiría en una maléfica capitalista por no desear que estos fueran criados en una estructura estatal-comunitaria de administración funcionarial de los cuidados? Desde luego que querría que en su crianza participaran mis amigas, mi familia más allá de la sangre, y en muchas ocasiones desearía que lo hicieran en un grado mayor de intimidad que el que querría que mis hijos tuvieran con mis familiares estrictos: ¿soy abominable o pequeñoburguesa por considerar, no obstante, un legítimo derecho a un vínculo *particular* de filiación, tal y como el vínculo que yo he vivido y que, no sin dolor, no sin angustia, se me ha planteado como inevitable? Mas, aunque sea inevitable(mente doloroso): lo quiero, lo acepto paradójicamente, lo ansío.

Cuando hablamos de *abolición*, en relación con el género, la familia o el Estado, hablamos de algo muy complicado. La abolición puede, para algunos, ser prohibición: es lo que sucede cuando se esbozan soluciones de brocha gorda al problema de la prostitución o el trabajo sexual, como si todo el peso de la ley, cual metafísica pura, pudiera descender sobre la Tierra y acabar, unas cuantas palabras en un boletín del Estado mediante,

con fenómenos sociales que escapan completamente de sus capacidades regulativas. En *Después de lo trans*, planteaba mi escepticismo en relación con la abolición del género: afirmaba que, si lo tomábamos como una estructura lingüística, como un sistema que nos hace inteligibles para otros cuerpos a través de ciertos guiones, imaginar que nuestra forma de darnos a entender en base a ciertos caracteres fuera a desaparecer por completo me parecía una entelequia, una ilusión. Porque seguiría habiendo comportamientos, hábitos, distinciones persistentes que otrora catalogábamos como género, pero que escogeríamos en el futuro denominar de otra manera... y que, sin embargo, sólo diferirían del género en una cuestión nominativa, en el nombre que empleamos para referirnos a ello. De modo parecido funciona cierta crítica al concepto de *abolición* empleado para referirse al Estado: ¿por qué el empeño en decir que la forma de estructuración social que surgiría después de la desaparición de algo así como el «Estado capitalista» no sería una administración en cierto modo estatal?

Frédéric Lordon, en su ensayo *Imperium*, afirma que, «a partir de un cierto umbral, la complejidad de la vida social hace imposible en la práctica que todo el mundo se ocupe igualmente de todo, y la especialización hace manifiestos sus requisitos». Cita las afirmaciones del teórico del anarquismo Bakunin sobre el Estado: sobre cómo se trata del mal encarnado en sí mismo, un mal que debe ser radicalmente destrozado. Y señala una cierta contradicción en su pensamiento: cómo, una vez derrocado el gobierno, las comunas —supuestamente independientes, libertarias— tendrían que organizarse revolucionariamente, *dándose a sí mismas jefes, una administración y tribunales revolucionarios.* Lordon se pregunta si no se estaría produciendo ahí una reaparición de todas las categorías estatales, parecidas y a la vez distintas a las anteriores, pero modificadas sobre todo por su nombre. Y ese Estado sin Estado, porque Bakunin no se permite pronunciar su nombre, prefiriendo hablar de *sociedad*, tendrá que tener

cierta administración de la justicia, ejercer algún tipo de violencia. Aunque Bakunin sea incapaz de admitirlo, «si eliminamos el "Estado" —el Estado moderno burgués—, persiste el *Estado general*, el *imperium*, la potencia de la multitud, la soberanía de la multitud sobre cada una de sus partes». [2]

De modo parecido surge con la supuesta *abolición* de la familia. Extirpa la palabra *familia*, y seguirán existiendo vínculos, y vínculos que jerarquizamos por encima de otros; extirpa la palabra *familia*, pero seguirán existiendo repartos comunitarios de la vida doméstica y de los cuidados; extirpa la palabra *familia*, que no todo el mundo querrá cuidar de los demás por igual ni repartirse, sin afectos ni deseos ni complejidades de por medio, las tareas que nos hacen responsables de otros, allegados y no allegados.

La abolición de persistentes instituciones sociales acaba, como en tantas otras ocasiones, pareciéndose más a un exceso de grandilocuencia retórica que a una realidad política. ¿Hablaríamos de la abolición de la pareja en lugar de analizar cómo se han deconstruido las violencias que en las relaciones afectivo-sexuales emergen? ¿Diríamos que hay que abolir la pareja en lugar de replantear nuestras relaciones? ¿Impondríamos modelos *buenos* y modelos *malos* a los demás en lo que a la elección de la pareja respecta? La pareja es el ejemplo primordial de cómo un vínculo de filiación puede convertirse en un vínculo de afiliación. Pero, cuando alguien señala contradicciones así, puede llegar a encontrarse con una respuesta probable: como todo nuestro pensamiento está capturado por la presencia total de la institución familiar, no podemos llegar a concebir un mundo sin familia, pero eso no hace que ese mundo sea imposible. Se trata, más que de una esperanza utópica, de una limitación perezosa del ejercicio de la imaginación, resultado de no haber analizado lo suficiente las categorías fundamentales a partir de las cuales esa creatividad relacional puede desarrollarse.

El deseo de una familia no es el deseo tradicionalista de la abnegación y la renuncia voluntaria, la réplica de modelos idílicos pintados en cuadros

que esconden sus sombras; tampoco ha de confundirse el deseo tradicionalista de la abnegación y de los modelos estancos, a la inversa, con el deseo de una familia. Como la pareja, la institución familiar, con sus mutaciones incorporadas, nunca podrá reducirse a una cárcel o a una jaula constrictiva para sus sujetos; la familia y la pareja pueden, bien entendidas, ser espacios de liberación y de resistencia en mundos en los que los vínculos se deshacen. Espacio que no escondan las violencias que en otros tiempos los sostuvieron, sino que aprendan de ellas; espacios que no lo escondan todo debajo de las alfombras o en los armarios, sino que decidan reconstruirse nuevos conservando aquello que vale la pena conservar.

La identidad política

Voy a proceder a un ejercicio de sinceridad radical: pocas cosas superan la pereza absoluta y soberana que me provoca tener que escribir este capítulo. Sé que he de redactar algo relacionado con la identidad en política, con cómo trata la izquierda la cuestión de la identidad, pero cada vez que abro el documento para enfrentarme a mis apuntes o a la página en blanco pienso que no me vendría tan mal que mis dedos escogieran dormirse sobre el teclado, permanecer por un ratito inmóviles; alternativamente, me invade el impulso profundo y perfecto de meterme en la cama y postergarlo para un nuevo día, un día más feliz, un día en el que de este debate surjan cosas y discusiones bellas, fructíferas, más agradables, cielos más radiantes.

Lo primero que hay que esclarecer es por qué algunas identidades resultan molestas —como si se trataran de incordios o potenciales agravios — y no otras. En el fondo de todo discurso sobre las *políticas de la identidad* late la pregunta sobre si es siquiera posible una política sin identidades. O qué política constituye una política identitaria. La respuesta puede resultar paradójica: quienes más han hecho por esbozar una política *contra* la identidad son quienes son denunciados como partícipes de esas «políticas de la identidad»; nadie ha articulado la desidentificación de forma tan explícita como los teóricos de lo queer o de subjetividades *nómades* capaces de subvertir el orden establecido, ninguna intervención política se ha articulado más claramente *en contra* de la identidad en sí misma tanto como la denunciada como presuntamente identitarista.

El problema, claro, es que no siempre que decimos hablar de algo estamos realmente hablando de la misma cosa. Cuando ha habido planteamientos en contra del *identitarismo queer* o de la fijación posmoderna con la identidad, no han provenido, en su mayoría, de genuinos estudiosos que aportaran matices o contraargumentos a lo queer, lo torcido o la desidentificación; lo que han elaborado ha sido una caricatura a partir de elementos realmente existentes. Por poner un ejemplo: es cierto que, en redes sociales, y particularmente en la década pasada, hay supuestas identidades o definiciones identitarias que se han multiplicado hasta el absurdo. Los espacios LGTBI+ —de aquella, se habría dicho espacios o comunidad *MOGAI*: en inglés, siglas de *Orientaciones y alineamientos de género marginalizados e intersex*, término que nunca logró implantarse en el uso real— de webs como Tumblr parecían centrarse en un esfuerzo de categorización exhaustiva del mundo y de sus fenómenos posibles que bordeaba el ridículo: según una identificación gradual mayor o menor con *los* géneros, se hablaba de personas *agénero*, *demigénero* (*demichico* o *demichica*, como identificaciones parciales, fuera lo que fuera que significara tal cosa); en términos de mayor o menor deseo sexual, *asexual*, *grissexual*, *demirromántico*, *arromántico, demisexual, alosexual*; en términos de amplitud de los sujetos posibles de ese deseo, *monosexual, bisexual, pansexual, polisexual, omnisexual*; y así, más o menos, hasta el infinito posible y la proliferación de orientaciones y géneros en tanto que formas de nombrar.

Que comunidades pequeñas se esfuercen en la invención minuciosa de vocabularios con los cuales describir fenómenos y experiencias no quiere decir que esos vocabularios sean valiosos, que describan el mundo de forma valiosa, que tengan un interés particular o que resulten útiles más allá del argot del cual se dota a sí misma una comunidad específica. Y que esos léxicos se inventen no quiere decir ni que sean ampliamente aceptados ni que tengan relevancia alguna. Pero es ese mismo esfuerzo por categorizarlo

todo por parte de *cualquiera* —como si eleváramos a la categoría del pensamiento lo que produce la multitud descoordinada, desorganizada, sólo capaz de comunicarse entre sí a través de dispersos mensajes en redes— lo que ha sido caricaturizado como representativo de un movimiento político real. Cuando la derecha critica las *políticas de la identidad*, quiere hacer parecer que todos los combates de la izquierda se reducirían a una cuestión de nomenclatura: insistencias personales e intransigentes sobre las formas de nombrar el mundo, de emplear ciertos pronombres, de modificar algunas costumbres lingüísticas. Que en el mundo real haya quien pueda comportarse de manera caricaturesca no tendría por qué permitir al adversario reducirlo todo a una caricatura. Sin embargo, es así como sucede: y, como impera el miedo a actuar mal, o la inflexibilidad moral ante quien pudiera cometer el más mínimo fallo, ni que fuera sin mala intención alguna, hay quien, desde la izquierda, prefiere aceptar todo lo que suene a nuevo o inclusivo, cayendo de lleno en la caricatura, antes que plantearse cuáles serán las consecuencias de su dejadez discursiva.

Puede que la derecha haga las cosas mal o sea impúdica en su forma de plantear el debate público, pero eso no quiere decir que desde nuestro bando estemos haciendo las cosas bien. Que la crítica a las *políticas de la identidad* esté mal enfocada o se reduzca a la caricatura no implica que no haya nada criticable en lo que realmente estaría operando en las *políticas de la identidad*. O que no haya quien, desde lo queer, lo teórico o lo militante, se parezca a la caricatura elaborada por la derecha: así, en su último ensayo, *Dysphoria Mundi*, declara Paul B. Preciado que «lo que sucede no puede ser descrito con los lenguajes económicos, psicológicos o del *marketing* del neoliberalismo. La posibilidad de postular la hipótesis revolución depende de nuestra capacidad colectiva de inventar una nueva gramática, un nuevo lenguaje para entender la mutación social, la transformación de la sensibilidad y la conciencia que está teniendo lugar. Necesitamos, por decirlo con Spinoza y Deleuze, producir otros perceptos, otros afectos y

otro deseo. Percibir, sentir y nombrar de otro modo. Conocer de otro modo. Amar de otro modo. No basta con analizar la condición neoliberal, es preciso cambiar todos los nombres de todas las cosas».

Hay algo importante a desgranar en este párrafo de Preciado, una admisión teórica implícita de escala importante, casi un programa político frente al cual escojo contraponerme. A todas esas implicaciones llegaré. Pero me parece necesario, antes de llegar ahí, que nos planteemos otra pregunta, sin la cual tanto la acción como la teoría se vuelven cosas muy complicadas: ¿qué es exactamente la *identidad* de la cual estamos hablando? Yo distinguiría entre dos procesos o fenómenos distintos de la identidad, potencialmente ampliables a tres, pero sin contraponerlos. Para una cierta definición de la identidad, lo más importante sería el individuo y la identificación del individuo, aunque esta identificación se produzca en relación con un grupo social. A lo que se le presta atención es al discurso de pertenencia o adscripción del individuo, como si lo que dijera, sus palabras, sedimentaran su ser social. Es una identidad que tiene más que ver con la afiliación que con la filiación, pues de alguna manera se escoge y se visibiliza, se reafirma de forma constante, e incluso, a través de la reivindicación del grupo, aumenta el valor social del individuo que como portavoz de ese grupo se erige, como si lo que lo movieran fueran sus propios intereses individuales. Cuando oímos críticas a las *políticas de la identidad*, se trata, muchas veces, de una crítica a identidades de este tipo.

Modifiquemos algunas palabras e identifiquemos matices. Imaginemos que no nos centramos en el discurso del individuo o en lo que el individuo declara; al contrario, concebimos que lo más importante reside en su ser social, y que lo fundamental para analizar al individuo es tener en cuenta la estructura y contexto social al cual pertenece, y cómo se relaciona con esa estructura; de hecho, sustituyamos, aquí, lo que antes denominábamos *individuo*, en aislamiento de esos factores, por *sujeto,* sujetado por ellos, constituido en tanto que subjetividad por ellos.

La identidad no sería algo relacionado con la autodeclaración performativa, como si afirmarse como algo fuera suficiente para, de algún modo, *serlo*, sino que tendría mucho más que ver con formas de ser en el mundo, la relación con sistemas concretos de regulación social o la percepción que de nosotros pueden tener los demás. La identidad no es una cosa que se tiene o que se posee, y quizá tampoco sea del todo algo que se *sea*, sin matices; la identidad tiene que ver con *estar* dentro de unas coordenadas concretas, con una situación —tal y como hablamos de saberes situados—, y se vería modificada si esa situación social cambiara. No es lo mismo *identidad* que *minoría*: si hablamos de un genérico o caricaturizable hombre blanco español, encontraremos rápido al menos tres identidades, posicionamientos o situaciones, que tienen que ver con sistemas distintos, pero entrecruzados. En el contexto español, ni ser hombre, ni ser blanco, ni ser español constituyen exactamente minorías, pero sí identificaciones identitarias. Cada una de estas identidades produce amplias e importantes dimensiones afectivas y la situación puede llegar a generar sus propias adscripciones y apegos: aunque no hayamos escogido nuestras identidades, tendemos a tener grandes dificultades a la hora de renunciar a ellas, por sentir que algo muy importante de nosotras va a perderse en el proceso, por creer que no somos más que la identidad que externamente se nos ha impuesto o determinado.

No faltará quien crea, en el párrafo anterior, haber encontrado un error fundamental en mi pensamiento, una grieta insospechada, su momento eureka: ¡ajá! ¡Así que nadie puede escoger lo que es, nadie es algo por el mero hecho de decirlo, nos determinan nuestras relaciones sociales! ¡Lo trans cae por su propio peso! El asunto, y perdón por chafar sus alegrías, es que yo nunca he defendido otra cosa; ya en *Después de lo trans* afirmaba que «el encuentro de una identidad no es una elección», que «la única libertad que tiene el sujeto es la de analizar aquello que lo ha constituido y conocer sus determinados, pero no posee la libertad de escapar de ellas». La

crítica que algunos esbozarían, frente a lo trans, vendría a decir que, en el nuevo mundo de las identidades, todo quedaría reducido a cómo cada uno *se siente*, incorporando la libertad trascendental que vende el neoliberalismo a todo aspecto de la vida humana y rechazando todo anclaje que no hayamos escogido, renunciando al *sexo* —que ellos interpretan como realidad objetiva del cuerpo, inmodificable— en favor del *género,* a elegir con tranquilidad como quien dirime entre unos cuantos tonos de camisa, un café más pequeño o más grande.

Pero yo no afirmo, insisto, que esta identidad se escoja. El género, como sistema social y como identificación, y sin entrar en todos los pormenores que recorro en *Después de lo trans*, vive con su dimensión impuesta; toda identidad, en su ser social, se alea con su parte de imposición. Wendy Brown hace un fino análisis de la identidad politizada, que tiene mucho que ver con la división bipartita que aquí he establecido:

> La identidad politizada contemporánea también reitera potencialmente la sociedad regulatoria y disciplinaria en su configuración de un sujeto disciplinario. A la vez es producido por —y acelera potencialmente la producción de— ese aspecto de la sociedad disciplinaria que «incesantemente caracteriza, clasifica, especializa» mediante una maquinaria social «inmensa y minúscula a la vez». [...] Hace poco, el ayuntamiento de mi ciudad revisó una ordenanza, elaborada y promulgada por una amplia coalición de grupos políticos identitarios, dirigida a prohibir la discriminación en el empleo, la vivienda y los espacios públicos por motivos de «orientación sexual, transexualidad, edad, altura, peso, apariencia personal, características físicas, raza, color, credo, religión, nacionalidad de origen, ascendencia, discapacidad, estado civil, sexo o género». He aquí un ejemplo perfecto del ideal jurídico universal del liberalismo. [...] Esta ordenanza pretende enumerar toda diferencia como no diferencia, como parte de un todo fluido, pero también enumerar todo rechazo subversivo en potencia de normas impuestas culturalmente como normales en sí mismas, como normalizables y como normativizables mediante la ley. [...] En las secciones de definición, procedimiento y soluciones de esta ordenanza, las personas son reducidas a atributos y prácticas sociales observables empíricamente, como si su existencia fuese esencial y fáctica, en vez de ser efectos del poder discurso e institucional. [1]

No es sólo el poder el que se empeña en construir taxonomías. La obsesión retórica de cierto pensamiento identitario, el mismo que se hace pasar por posidentitario, lo lleva a formularse en los términos de coaliciones parecidas; «en todo el planeta, se suceden sin interrupción los levantamientos feministas, queer, trans y antirracistas», escribe Preciado en

Dysphoria Mundi, como queriendo que nos cuestionemos si habitamos el mismo planeta que él; al mismo tiempo, no cesa en su empeño de elaborar larguísimas listas de los sujetos oprimidos, como si la hipótesis revolucionaria se reforzara a través de la acumulación o el acto de *nombrar*, de apilar entre ellas las palabras, fuera ya primordial y suficiente, enumerando toda diferencia, aunque sea sin quererlo, como no diferencia, como parte de un todo fluido.

Tienen razón los que critican la proliferación desmedida de las categorías, pero no por los motivos que ellos creen: esa proliferación no es criticable por ridícula, sino por la cosmovisión que se esconde detrás de la voluntad reguladora de las taxonomías, las posibilidades políticas que clausura. Frente a esa invención de la identidad positivista, comprobable, objetiva, las únicas articulaciones políticas interesantes de la identidad son las articulaciones *a la contra*, sin convertir la identidad en un torreón o un fuerte a defender a toda costa cual espacio cada vez más estrecho y amurallado; es necesario hacer política con identidades, identidades por las cuales podemos sentir todo tipo de afectos e incluso reivindicarlos, pero no tenemos por qué convertirlas, en el proceso, en armas de exclusión masiva.

Hay pensadores que, frente a la crítica, se esconden detrás de lo que podríamos llamar la inmunidad diplomática que concede la opresión. El terreno de las identidades puramente nominales o discursivas, de la identidad como reafirmación del *yo* soberano, es primordialmente el terreno de la discusión —de las palabras— y no el terreno del trabajo o de la relación social; es casi un terreno metadiscursivo, y algo así se refleja en que actitudes similares a las que podemos encontrar en Twitter reaparezcan en el campo de la teoría. En su momento ya critiqué lo que consideraba como la posición identitaria en el discurso, que poco tiene que ver con la especificidad de los saberes situados. Desde luego que la situación desde la cual cada persona dice algo informa lo que dice y lo afecta, que la posición de enunciación nunca es una pura objetividad; que eso cierre sobremanera

de qué puede, en el ágora pública, hablar cada uno, como si de aquello que no estructura la opresión de cada cual no estuviera permitido hablar, es más bien otro tema, que puede acabar teniendo consecuencias nefastas. Como, y así lo analizaba en *Después de lo trans*, la exigencia de que a los sujetos categorizados como víctimas de una cierta opresión se les *exija* que tomen la palabra en el espacio público como portavoces de esa opresión, excluyendo *de facto* su participación para hablar de cualquier otra cosa.

En su ensayo *Elite Capture*, el filósofo estadounidense Olúfẹ́mi O. Táíwò recuerda la historia radical de las *políticas de la identidad*: cuando lo popularizó el manifiesto de 1977 del Colectivo del río Combahee, organización feminista, socialista, negra y lésbica, no se buscaba la reivindicación de ese *yo* soberano, sino que se reconociera la forma en la cual las distintas opresiones estaban entrelazadas, desde la diversidad de experiencias, la solidaridad y la colaboración. En su lugar, y al menos parcialmente, ese compromiso radical con la *diferencia* se ha visto sustituido por una *política de la deferencia.* Entre los ejemplos de este tipo de política, Táíwò cuenta la apelación a «escuchar a los más afectados» o «centrarse en los más marginalizados». El problema con una metodología así, dice Táíwò, es que sólo se preocupa de lo que está sucediendo en lugares muy concretos e, incluso, habitaciones muy concretas: los espacios que frecuenta una élite académica, una élite discursiva; espacios con capacidad real de decisión. En lugar de poner el foco en las necesidades políticas de quienes realmente están más marginalizados —quienes, casualmente, no suelen participar de esa toma de decisiones—, esa *política de la deferencia* se ocupa, más bien, de escoger portavoces y turnos de palabra, o administrar la cantidad de respeto que ha de dirigírsele a esos portavoces, como si importara más la estructura de la conversación que sus consecuencias reales y materiales. [2] Y esa deferencia, parecida a lo que yo he denominado antes inmunidad diplomática de la opresión, también opera vetando lo que se puede o no se puede confrontar o discutir, de aquello de

lo que se debe o no se debe hablar, restringiendo al mismo tiempo las posibilidades que tenemos de una política realmente transformadora... o de llegar a un discurso que de verdad pueda resultar seductor, al haberse preguntado de forma *genuina* las mismas preguntas que se hacen los que aún no están convencidos.

La política material y la política de las identidades no están reñidas: incluso si hacemos la tosca reducción de ver lo material como lo meramente económico, también el funcionamiento del sistema económico engendra sus propias identidades y produce algún tipo de afectos, con sus situaciones particulares. Ese sistema no puede operar en un vacío aislado de todos los demás, como si no tuviera nada que ver con fuerzas de trabajo globales y racializadas, como si no intervinieran en él divisiones sexuadas del trabajo.

Quiero pensar que, cuando algunos critican la política de la identidad *por distraer* de la cuestión de clase, no lo hacen ignorando todos estos factores. Podemos encontrar un punto intermedio o un punto de encuentro discursivo en otro planteamiento: el problema no es la política de las identidades, pues no hay política sin ellas, sino cuando las reivindicaciones culturales o de minorías son instrumentalizadas o capturadas por el poder y convertidas en un postureo retórico o meramente simbólico. La postura de las organizaciones políticas de izquierda está lejos de participar de planteamientos así, y la denuncia que la derecha hace a la izquierda en este aspecto siempre es una denuncia interesada, pero eso no elimina las manifestaciones reales de ese postureo de la deferencia. Lo necesario, pues, es que nos preguntemos *quién* está secuestrando lo que de emancipador pudiera haber en el cuestionamiento planteado por esas identidades, alejándonos todo lo posible de ello; alejar la identidad del culto o la idolatría y asumirla como un fenómeno complejo.

La última distinción que querría plantear aquí sería entre *política de la identidad* y *política identitaria*. Creo que, en realidad, cuando oímos muchas críticas a las *políticas de la identidad*, lo que nuestro interlocutor

está criticando es lo que percibe como *políticas identitarias*: la intervención política a través de un afán en exceso estabilizador de las identidades, un apego zelote y excluyente en relación con la identidad propia, y una visión resentida y oscura hacia el resto de identidades presentes en el mundo. En la actualidad, el mayor exponente de este tipo de políticas identitarias es la ultraderecha: ninguna identidad se ejerce de forma tan violenta como la de sus pretendidos universales. El problema no está en el mecanismo mismo que hace necesaria una identidad, sino en la resolución que ellos ofrecen a ese mecanismo.

No basta con la *pura negatividad* o la crítica para resolver un problema. La ultraderecha ofrece una identidad a los hombres explotando los miedos relacionados con la pérdida de su situación de poder histórica, pero —y esto tendría que recordarnos lo anteriormente comentado sobre los deseos insatisfechos del neoliberalismo— es incapaz de dar una respuesta genuina a los problemas de los hombres: ni ofrece nada a sus bloqueos emocionales, ni lidia con sus depresiones, ni plantea modelos alternativos. Tal y como han planteado teóricas como Clara Serra, el feminismo ha de ser un proyecto político *para* todo el mundo: «el patriarcado genera soledad, silencio, incomunicación, violencia, suicidios y muertes en la población masculina y el feminismo debe politizar en clave transformadora todos esos malestares. Si no, lo hará la extrema derecha». [3]

El anhelo de identidad se corresponde en gran parte con el deseo de arraigo, con la voluntad de pertenecer a alguna cosa, con una necesidad fervorosa de comunidad. El abrazo de esas comunidades reconforta, incluso el abrazo de comunidades excluyentes: lo que excluye *siempre* es inclusivo en relación con los miembros que acepta. Pero nada nos ha hecho políticamente más daño que la exigencia de certificados de pureza cada vez más estrictos. «Cuanto más se compliquen las cosas, más fuertes se harán los lazos de lealtad con aquellos que tenemos más cerca, y más débiles se harán los que compartimos con los demás», escribía Rorty. [4] Hemos de

combatir esa tendencia natural: cuanto más reducidos se vuelvan nuestros círculos, más difícil será que logremos, en el futuro que sea, recuperar cualquier cosa perdida, rehacer cualquier comunidad desestructurada. La identidad ha de ser lo que nos salve de la política identitaria y no la vía que nos conduzca hasta ella.

Las imposturas militantes

Hubo un tiempo en el que intuía que lo que realmente definía a la *izquierda reaccionaria* no era la defensa de ciertas ideas políticas concretas, que un buen grupo de gente podría abanderar desde un lado u otro del espectro, ni ciertos métodos o esquemas de redistribución, reforma o transformación radical, ni una relación particular con el Estado y las instituciones. Intuía que sus rasgos fundamentales eran dos: un posicionamiento estético particular, capaz de asumirse casi como un disfraz o camuflaje, ubicado por encima de cualquier predisposición moral, que no necesariamente ética. La postura reaccionaria insufla en la política la exhibición de ciertos modos de vida como estilizaciones particulares o teatralizaciones permanentes del yo. Y, en segundo lugar, una relación muy particular con el tiempo.

El pensamiento de esta *izquierda reaccionaria* comparte pasarela con uno de los sentimientos o impulsos que motivaron el surgimiento de Podemos: la sensación de que un cierto tipo —o estilo— de vida que había sido *prometido* para un cierto grupo o colectivo les está ahora siendo negado, y la rabia ante esta negación. Pero la respuesta difiere entre estos dos casos. En el proyecto inicial de Podemos, se partía de esa misma demanda insatisfecha para luego esbozar un deseo de «quererlo todo para todos». El proyecto de la *izquierda reaccionaria* señala y convierte esa promesa inicial en un chivo expiatorio, un maleficio, una profecía; extrae ya no un deseo o motivación, sino el sentimiento conspiranoico del engaño. La voluntad de la *izquierda reaccionaria* no es la universalización de unas condiciones más justas, sino la denuncia de que cierta imagen de lo que

podían ser nuestras vidas ha resultado ser falsa; por ende, todo el subgrupo de engañados ha de despertar.

La verdad absoluta que se contrapone a la mentira maniquea necesita introducir en el discurso un tiempo mítico en lo cual lo que ahora es gaseoso, líquido, posmoderno o mentiroso aún no estuviera desvanecido en el aire. Nuestro nuevo modo estético, que es, por retomar a Jameson, como un pastiche o simulacro del pasado estereotípico, emerge como síntoma de un tiempo en el que, por la complejidad del presente o el calado en él de que la idea de un futuro distinto es imposible, no puede darse o está abocada a la extinción, se es incapaz de construir «representaciones de la experiencia actual».

Por otra parte, y empleando ahora lo dicho por Hobsbawm, el proceso discursivo inventa al mismo tiempo tradiciones y busca legitimarlas —afirmándolas como realmente existentes desde los albores de los tiempos— para construir lealtades y afianzar la cohesión de diversos grupos sociales. Elabora la fantasía de que fenómenos relativamente recientes siempre han sido así, o sustituye la realidad compleja de épocas anteriores —que se idealizan: son ahora postales exóticas, bonitas, mejores, jardines y soles siempre más verdes, sobreviven como sobreviven siempre las ficciones— por una Arcadia inventada en la cual el hombre aún era bueno, noble y bello, con sus esencias bien mantenidas. La *izquierda reaccionaria* quiere matar el disenso, porque concibe la existencia de una verdad absoluta —por más que esta resulte ser, curiosamente, la más útil a sus presupuestos ideológicos— y entiende que hay un método a través del cual llegar hasta ella: se piensa infalible, auténtica, definitiva.

Lo que opera la *izquierda reaccionaria* es un recurso metodológico que tiene una consecuencia estética: la misma inversión histórica que Bajtín describía como *hipérbaton histórico*, es decir, la representación en el pasado de lo que sólo puede o debe ser realizado en el futuro, lejos, lejísimos de la realidad anterior. La ausencia de algo en el presente —

estabilidad, fortaleza de los sindicatos, lazos sociales poderosos, poder adquisitivo, trabajos fijos— que reaparece como proyección ficticia en un pasado: proyección tan poderosa que llega a alterar la memoria, reconvertida también en ficción, que de ese pasado se tiene. He ahí cierta definición de la *nostalgia*: inventamos tiempos pasados que añorar para relatárnoslos cuando las cosas van mal en el presente y los inventamos en parte porque constatamos nuestra dificultad para imaginar futuros mejores.

El término *reaccionario* es el más útil para describir a esta *izquierda*. Si la denomináramos algo así como *izquierda tradicionalista*, estaríamos cayendo en la trampa de aceptar su fantasía o reelaboración de las tradiciones como la realidad de las tradiciones en sí mismas. Si habláramos de una *izquierda conservadora*, estaríamos hablando de la voluntad de conservar ciertas cosas presentes *hoy* y de reforzarlas, pero en ningún caso de declararnos en contra de todo el mundo moderno o de buscar rebobinarlo.

La división entre la izquierda y la derecha surge, ante todo, por una cuestión de sillas, pero también por un giro en el eje a través del cual se conciben las divisiones políticas. Ya lo he tratado en estas páginas, dejando bastante claro que, para mí, hablar de *izquierda* es ante todo un recurso retórico o conversacional, una forma de entendernos, y en ningún caso un concepto al cual realmente adjudique un valor trascendental. Tomemos otra de sus vertientes posibles. La descripción típica del Antiguo Régimen es una división vertical, que enfrenta a los de arriba contra los de abajo, con tres estamentos: la nobleza, el clero, el tercer estado o común. En agosto de 1789, tras la constitución de la Asamblea Nacional en Francia y la abolición del sistema feudal, la división se convierte en un cisma horizontal, en el cual los partisanos del rey, el orden, la constitución y las *cosas como son* —o eran— se sientan a la derecha, con los moderados que llegarán después en el centro. Aquellos que creen en ideales como la libertad y la igualdad y quieren propulsar las fuerzas de la historia, el cambio o el progreso

permanecen en la izquierda. El significado de estos términos se enriquecerá por sus mutaciones, se extenderá a otros países perdiendo y sustituyendo su sentido inicial, tomará mil formas, pero sus orígenes son geométricos y permiten ubicarse en un espacio. ¿Se merece la izquierda reaccionaria, pues, llevar la palabra *izquierda*? Si no adoptamos el punto de vista de que la palabra en sí misma está tan vacía que cualquiera podría reclamarla, punto de vista en absoluto inválido, y que hemos llegado a insinuar diremos... que sí o que no, que depende y que depende de los casos individuales que se den en esa izquierda reaccionaria. Así, la defensa por parte de algunos «izquierdistas reaccionarios» del Antiguo Régimen o de los primeros siglos después de Cristo los situaría ya no a la derecha, sino a la derecha del origen mismo del término *derecha*, con lo cual sería agradable que admitieran de una vez su auténtica filiación política en lugar de pretender que atruena la razón en marcha y que quieren transformar radicalmente el futuro; en cambio, estoy segura de que habrá otros «izquierdistas reaccionarios» que sí que pretendan llevar a cabo transformaciones de la realidad, y que se sirven de herramientas tan posmodernas como la nostalgia, la reinvención de las tradiciones o la inversión histórica para marcar el camino a su futuro deseado y deseable en el que ideales incluso parecidos a la libertad, la igualdad o la fraternidad serían capaces de transformarlo todo.

Podemos pensar, con todo esto, que hay una contradicción entre los conceptos de *izquierda* y *derecha* similar a la que podríamos encontrar entre la *utopía* y la *distopía*, respectivamente, y que el hecho de que en una época se tienda más al pensamiento distópico funciona casi como reflejo de un inconsciente político colectivo que se inmiscuye en asuntos ideológicos que a veces ni siquiera sabríamos explicitar. Está claro que la izquierda puede derechizarse, y que el análisis crítico nunca es una herramienta para repartir o no carnets; contemplando esa derechización, también parece evidente que la retórica distópica que nos habla de una «sociedad degenerada», de un

mundo «en decadencia» o de la necesidad de «volver a tiempos mejores» es siempre una retórica que derechiza o retrotrae, rebobina, a la cual sólo puede oponerse una visión de cómo lidiar con un tiempo histórico que no se para, sino que sigue avanzando, y con el avance del cual hay que lidiar de forma conservadora o progresista.

Puede existir una cierta izquierda progresista y otra izquierda conservadora, y creo que en algunos casos la izquierda conservadora puede ser más revolucionaria —y mejor— que la progresista, aunque ambas sean necesarias; lo que resulta mucho menos coherente es una izquierda reaccionaria, y quienes en ese sintagma se reconocen harían bien en revisar si aspiran a formar parte de la izquierda conservadora o si pronto se alistarán entre las filas de la derecha, abierta —porque sus deseos más profundos son los mismos, tanto como lo es su voluntad de hacer retroceder las agujas del reloj— a recogerlos con la misma alegría con la que el padre celebra el regreso del hijo pródigo, aquel que estaba perdido y ha sido hallado.

La vida en el naufragio

Sería posible, si alguien se armara de algo de malicia e inquina, e incluso teniendo en cuenta los capítulos anteriores, tergiversar las conclusiones a las que llego en este ensayo hasta convertirlo en una apología de las peores tendencias reaccionarias. Hay quien se ha aprovechado de toda crítica a la izquierda con fines espurios: sin voluntad de construir, sino de derribar, tejiendo sin remordimientos alianzas imposibles; reduciendo la crítica al progreso a un antiprogresismo nefasto que les posibilita el deslizamiento hasta la reacción que ya estaban deseando emprender. No tener miedo a la apropiación que otros puedan hacer de las palabras de una misma es una cosa; otra, fundamental, es saber que las palabras, como todo, exigen cuidado, cobijo, protección. Y tengo diferencias de peso con muchos críticos del progreso que algunos podrían intuir como mis compañeros ideológicos; diferencias, en algunos casos, que se convierten en una clarísima incompatibilidad.

Pensadores como Christopher Lasch, Christophe Guilluy o Jean-Claude Michéa han esbozado, con distintos matices, lo que podríamos llamar una crítica de la desconexión. En muchos casos, esta teorización ha sido instrumentalizada para construir un relato en el cual unas élites neoliberales *y* progresistas, capitalistas, pero inclusivas —que nos recuerdan a la *izquierda liberal* de Wagenknecht—, se habrían desconectado del pueblo o de la gente corriente, de los *abandonados* o *excluidos* de los procesos de globalización. La izquierda, convertida en el *partido del mañana*, habría pasado a considerar que «todo paso adelante es, por definición y siempre,

un paso en la buena dirección»; [1] acabaría, en este empeño modernizador, disolviendo toda tradición y todo vínculo comunitario, identificándose a sí misma con la progresión histórica capitalista, afirmando el carácter opresivo de toda forma de pertenencia o identidad que no haya sido escogida libremente por los sujetos.

Jean-Claude Michéa lo denomina, dando así título a un ensayo, *el complejo de Orfeo*. Narra la historia del mito griego: tras descender al inframundo para buscar a Eurídice, convence a Hades para que le deje volver junto con su amada al mundo de los vivos. Pero Hades le impone una condición: no habrá de mirar atrás hasta que haya salido de los valles del Averno. Según Michéa, como Orfeo, «el izquierdista está condenado a recorrer el sendero escarpado del *Progreso* (aquel que se supone debe alejarnos, cada día un poco más, del mundo infernal de la tradición y el arraigo) sin autorizarse nunca el más leve reposo, ni una sola mirada al pasado». [2] Una aseveración así sirve a Michéa para criticar un sistema económico, el capitalismo, vinculado «al culto del crecimiento ilimitado, la alienación de los consumidores, la movilidad geográfica y profesional incesante, la destrucción metódica de los pueblos y del campo, el embrutecimiento mediático generalizado o la transgresión moral y cultural permanente» [3] .

Hay que prestar atención a la parte del análisis de Michéa que podemos compartir y la que no. Desde luego que hay algo insostenible en la idolatría o el culto del progreso, y es evidente que, desde este ensayo, yo me he posicionado contra las odas al crecimiento ilimitado, criticado el desarraigo fruto de la movilidad geográfica y profesional incesante; ¿qué hace ahí, no obstante, esa «transgresión moral y cultural permanente»? El problema de muchos de los críticos del progreso es que, al aspirar a deshacer el supuesto fantasma con el que se encuentran, construyen un muñeco de paja que refleja sus propios miedos, y caen en la actitud que criticaban. No critican una forma en la que se da el progreso o el progresismo, sino que convierten

toda instancia de progreso en una consecución diabólica u oscura: cualquier obtención de derechos para una minoría les parece mal, toda modificación de las costumbres es para ellos negativa, y su aportación al campo de lo político queda limitada a solicitar, de forma muy exigente, que las agujas del reloj cambien de sentido. No es razonable, al elaborar una crítica, que la única acción de un pensador sea pintar la imagen en negativo del objeto criticado. Si cierta izquierda pudiera vivir enferma de ese complejo de Orfeo, la propuesta de Michéa y otros padece de la enfermedad inversa: una aversión o fobia, revestida de superioridad conceptual y moral, a toda transformación posible. Es normal que, con un nuevo complejo así, lo que se abra sea un camino a todas luces peligroso.

La realidad sobre estos pensadores se hace aún más patente en sus alianzas. Puestos a escoger entre una izquierda cultural o moralmente progresista —y quizá cegada en sus aspiraciones del progreso— que, a su vez, propugna una transformación radical del sistema y la metamorfosis de sus injusticias económicas, radicalmente redistributiva, y una derecha económicamente conformista, profundamente capitalista, pero moralmente conservadora o reaccionaria, tienden inevitablemente a preferir la segunda. Porque la crítica al capitalismo y al progreso no es su motivación real, sino una tapadera para su conservadurismo moral y cultural; esta deshonestidad intelectual mancha y enturbia los análisis interesantes que pueden perdurar en sus obras, pues convierte su esfuerzo en una condena sin matices, en un grito incapaz de asumir la complejidad de un mundo cambiante, voz del estancamiento y no de la transformación radical de la realidad. Es curioso que, en algunos casos, críticos de una supuesta «izquierda conservadora» —que en poco se asemeja a la que yo he podido describir anteriormente— coincidan en algunos postulados con estos pensadores. Así, Nancy Fraser, que vería en la actualidad varias amistades peligrosas: «las fuerzas de emancipación se acercan a las fuerzas neoliberales, y el tema de la protección social pasa de la izquierda a la derecha». [4] Si lo hacen es porque

en sus palabras hay algo de verdad: desde luego que una parte de las finanzas y corporaciones globales han adoptado discursos moralmente inclusivos, pero este hecho debe ser analizado en relación con la expansión incesante de los mercados posibles, buscando nuevos nichos, y como movimiento de adaptación, no de consecución natural o determinista. Que una empresa busque transmitir una imagen de *inclusión* no hace que esa inclusión o diversidad en sí misma sea condenable como inherentemente *empresarial* o *capitalista*; que Inditex venda imágenes del Che convierte a la imagen del Che en una mercancía, pero no vuelve al Che un mero gestor del capitalismo.

Una izquierda *conservadora* no ha de ser la amiga boba de la reacción, del fascismo o de la extrema derecha; pero hay críticos del progreso que se empeñarían en que así fuera, en convertirla en su cómplice necesario. En su ensayo *Où atterrir?* [Dónde aterrizar], Bruno Latour se pregunta quién puede vivir sin protección, luchando por todo, sin garantías, desplazándose hasta perder toda identidad y confort. Su respuesta: nadie, «ni un pájaro, ni una célula, ni un migrante, ni un capitalista. Hasta Diógenes tenía derecho a un barril; un nómada, a su tienda; un refugiado, a su asilo. No creáis, ni por un segundo, a aquellos que predican la llamada de las afueras, la toma de riesgos, el abandono de todas las protecciones, apuntando con el dedo el horizonte infinito de la modernización para todos; estos apóstoles sólo toman riesgos si su confort está garantizado. [...] El derecho más elemental es sentirse reconfortado y protegido, sobre todo en un momento en el que las viejas protecciones están desapareciendo». [5]

No es sólo que el derecho más elemental sea el de sentirse reconfortado y protegido, sino que, entre los *impulsos* más fundamentales, está el de la autoconservación: conservar su ser. O, en palabras de Spinoza: «el deseo, en efecto, de vivir felizmente, o sea, de vivir y obrar bien, etc., es la esencia misma del hombre, es decir, el esfuerzo que cada uno realiza por conservar su ser». De lo que se trata es de posibilitar las condiciones necesarias para

que ese deseo o esencia misma pueda realizarse; asumir esto es asumir ya un programa político de escala bastante radical.

En la actualidad, y como bien han identificado muchos críticos del progreso, los obstáculos a esa autoconservación no son solamente de escala individual, porque no se trata solamente de que a gran parte de la población le sea negada la posibilidad de la felicidad o de una vida mínimamente digna: la supervivencia es una cuestión planetaria, mundial, que no afecta sólo a cada sujeto, sino al mundo en el que habita y a su relación con él. Por eso tiene razón Bruno Latour cuando plantea la cuestión ecológica como el asunto determinante de nuestro tiempo. De nada sirve la autoconservación de cada una si la autoconservación de todas se ve coartada o si el planeta en el cual esos modos de vida han de darse se torna invivible. Si vivimos en un naufragio que evidencia los límites del crecimiento, si el horizonte dibuja la escasez de los recursos por culpa del extractivismo y de su mala distribución, de una toma de decisiones motivada por una secesión global de las élites económicas productivistas, cambiar la dirección de la política para hacerle frente se vuelve, de súbito, una necesidad existencial.

La encrucijada entre la melancolía y la esperanza también se hace patente en los debates que tienen que ver con el ecologismo. Es la diferencia entre algunas de las pasiones e impulsos que afloran en el colapsismo ecológico —que recuperaría, sin futuro posible, las narrativas fatalistas, el ideario del apocalipsis y la perspectiva de la muerte de la civilización como único destino, acercándose peligrosamente al *sálvese quien pueda* o a los discursos de Bifo sobre cómo la política ya habría muerto en nuestro mundo— y el de su crítica desde las alternativas planteadas por el ecologismo político: la diferencia entre prometer idearios del fin y hacer viable la alternativa de la esperanza, tanto más seductora en cuanto plantea el horizonte de una vida buena lejos de las limitaciones de un sistema agotado. La necesidad de alguna forma de decrecimiento, en tanto que somos conscientes de la imposibilidad de seguir como estamos o

de vivir, particularmente en los espacios urbanos más privilegiados, vidas como las que vivimos, no quiere decir que las nuevas vidas que prometamos hayan de ser estructuradas sólo como renuncias. Y menos mal que no quiere decirlo, porque nadie *desearía* una propuesta política que solamente prometiera la obligación de renunciar. No vernos sometidas al flujo incesante de la movilidad puede hacernos más felices, buscar consuelo en lo próximo y cercano puede reconectarnos y hacernos aterrizar, y es difícil defender que alguien en el mundo tenga la necesidad genuina e ineludible de un vuelo entre Madrid y Valladolid.

Las opciones políticas que tenemos ante nosotras tienen que ver con el tiempo y con sus velocidades. Un curioso hilo une las visiones de los colapsistas y las proclamas de algunos aceleracionistas. Los colapsistas, desde el ecologismo, vendrían a decirnos que ya es demasiado tarde y que sólo queda prepararnos para el apocalipsis y la debacle. Algunos aceleracionistas, por su parte, comprando el eslogan de que hay que acelerar o ahondar en las contradicciones del capitalismo a través de su superación, desean esa aceleración hasta que el colapso pueda conducir a un sistema nuevo o a una singularidad. Creo que la actitud que impone la responsabilidad moral sí que es una actitud conservadora; si se quiere, es una actitud *aburrida*. Frente a la irresponsabilidad de coger el acelerador hasta conducir a las circunstancias que pudieran dar frutos nuevos, sin ocuparse de las vidas de hoy, sin pensar más que en ese futuro reluciente o tenebroso y sin responsabilizarse del presente: sin confundir velocidad y aceleración, quizá es cuestión de pisar el freno y contemplar el paisaje.

¿Por qué adoptar una actitud así, por qué no abandonarse a los proyectos políticos más subversivos, más presuntamente vanguardistas, más insistentes en su condición de revolucionarios? El motivo es simple: porque hay vidas *en común* a las que no me permito renunciar; porque vivo la necesidad de ocuparme del ahora, comprendiendo su conexión con el futuro, y sigo sintiendo la necesidad de hacer algo, aunque lo haga sin fe

ciega, ante los padecimientos del presente; porque en el mundo persisten las cosas bellas abiertas al encuentro en los actos más pequeños y, ante la belleza, el esfuerzo por su preservación se vuelve rápido una necesidad. El mundo no es una abstracción: el mundo es tierra y árboles, parajes concretos, niveles medibles de contaminación que podrían ser reducidos en base a intervenciones muy concretas en nuestras ciudades, modelos de sociedades que hemos organizado y que siempre están a punto de ser, si tan solo por voluntad así lo hiciéramos, posibles de otra manera, y también son ríos, primeras veces, recuerdos e historias heredadas en el peso de ciudades bajo las que yacen millones de muertos.

Antes dije que, llegado cierto punto, la teoría podía ser cruel con la vida. Hay un matiz: *innecesariamente* cruel, porque no tiene por qué serlo, nadie se lo exige; y las teorías nunca están desligadas de quienes las enuncian o elaboran. Yo me niego a esbozar teorías crueles, teorías que no quieran intentar algo; querría pensar que, incluso si tuviéramos una certeza probabilística del inevitable fin del mundo en unos cuantos años, certeza que ni tenemos ni vamos a tener, seguiría intentando empujar un poco más el horizonte hasta el último día contado, hasta que se parara el reloj. Pero este compromiso con las vidas en las que estamos y las vidas que tenemos no tiene nada que ver con el voluntarismo idealista de quien identificaría la revolución centelleante en todas partes, las chiribitas de explosión en cualquier protesta, el cambio vivo en todo momento. Es un compromiso con la esperanza. Y todo compromiso con la esperanza es un compromiso con los demás: decirle al otro que no estás dispuesto a abandonarlo, pensar que el mundo es valioso, también en sí mismo, pero sobre todo porque está habitado, lejos de lo inevitable, de las determinaciones, de los cálculos, de las acumulaciones o de las enumeraciones, lejos de las leyes universales de los principios o de los finales.

Parte 3
Cólera

Me siento una impostora cuando llega el momento de hablar de lo que se ha de hacer. Prefiero, de hecho, no prescribir nada; y nada tiene que ver el rechazo de la prescripción con la voluntad de quien no querría mancharse las manos. He pensado mucho en algo que dejó por escrito Jorge Semprún al rememorar su paso por el Consejo de Ministros; decía, sobre la política, que esta, «a fin de cuentas, sólo es un trabajo sobre el lenguaje, sobre el discurso, el sentido y el contrasentido del texto histórico, de su textualidad. Desde las asambleas ciudadanas de la democracia esclavista en la Grecia antigua hasta los mítines masivos y las intervenciones televisivas de hoy en día, todo gira en torno al lenguaje. El verbo estuvo en el comienzo y estará en el fin de la política. Sólo los medios han cambiado, no el mensaje. Basta con volver a leer a Platón o a Tocqueville para darse cuenta de ello. ¿Cómo podría un escritor desinteresarse del poder?».

Es una idea bella. Mi primer tatuaje, al cumplir los dieciséis, realizado en la muñeca derecha, fue la palabra griega *poiesis,* escrita como *ποίησις* en letras griegas; si escogí ese brazo y no el otro es porque soy diestra, con él escribo, vivo, gesticulo, y quería remarcar esa diferencia, saber que la tinta había de inscribirse en el lugar apropiado. En *El banquete*, Diotima pronuncia ante Sócrates un discurso sobre el amor, sí, pero también sobre la inmortalidad y lo que permanece de nosotros más allá de nuestra muerte terrenal. La *poiesis* nos da la *poética* y los *poetas*, pero es fundamentalmente creación, cualquier paso del no-ser al ser, un cierto proceso de realización; para Heidegger, por su parte, en la *poiesis* en tanto

que desvelamiento del ser, compartida como instrumento para nombrar el mundo por filósofos y por poetas, hay una cierta forma específica del decir, una manera de hacer. Recuerdo pensar, cuando leí *El banquete* por primera vez, que en la vocación de inmortalidad se inscribían todas las cosas que me obsesionaban. Hay distintas cosas que podemos traer al mundo para que nos sobrevivan y es difícil decirlas con tanta belleza como Diotima. Pero hay tres posibilidades para esa vida posterior a la muerte, actos de afectación al mundo que llegan incluso a procurar templos a sus hacedores. Una dimensión de la *poiesis* está en la creación literaria, en la labor de las bellas palabras y en los discursos, en las obras que nos sobreviven, como escribí en otra ocasión, *en tanto que hijos de otros árboles menores*; Diotima habla también de la inmortalidad que confiere la estirpe, los hijos carnales, y así aparece otro paso del no-ser al ser, una forma de engendrar, en algo vinculado con el deseo y los demás, con el amor; pero también en la forma en la que uno se relaciona con su comunidad política, en cómo transforma los asuntos de su ciudad —o de su país—, puede alcanzarse lo mismo. Todos estos ámbitos me obsesionaban, daba igual desde qué ángulo: me llamaban desde la creación, me llamaban desde lo que hay en ellos de deseo y lo que hay en ellos de palabra y discurso, pulsaban algo en mí, y algo suficiente para considerar que una palabra tan poderosa podía inscribirse en mi piel para siempre.

No estoy de acuerdo con que la política *sólo* sea un trabajo sobre el lenguaje. Sí creo que lo es. Pero, cuando veo la pobreza y la angustia o la desigualdad, en esos cuerpos al borde del morir y de la extenuación que mencionaba al abrir este ensayo, nunca hay sólo palabras y la intervención sobre ellos no puede reducirse a discursos. Nunca puede reducirse la tarea que una sociedad necesita acometer al trabajo con las palabras, aunque las palabras sean para ello necesarias. La escritora (y amiga) Sara Barquinero dio a finales de 2022 una magnífica conferencia sobre creación artística y compromiso que partía de unas reflexiones de Elias Canetti, cuando este

encontró una nota anónima que databa de una semana antes del comienzo de la Segunda Guerra Mundial. La nota decía: «Ya no hay nada que hacer. Pero, si de verdad fuera escritor, debería poder impedir la guerra».

Cuando le planteé a Sara mi plan inicial para esta sección breve del ensayo, casi a modo de epílogo, tuve que hacer frente a un grandísimo escepticismo. A ella le parecía que todos los filósofos tendían a derrapar cuando se trataba de hacer prescripciones de acción política, precisamente porque la decisión de intervenir no es la tarea del filósofo. Y las reflexiones que yo le sugería podían producirle cierta pereza: no tendría que sentirme impostora cuando llega el momento de hablar de lo que se ha de hacer, precisamente porque *no tendría* que ocuparme exactamente de qué es lo que hay que hacer, como si me estuviera extralimitando al plantear los conflictos entre pensamiento y militancia. Tiene, hasta cierto punto, razón: el más primordial de mis compromisos ha sido el compromiso con la palabra y con el pensamiento. Es por eso por lo que siempre he rehuido de la categoría de *activista*, prefiriendo las veces que se me ha denominado *referente*: no por el ego que se esconde tras las vitrinas o la acristalada torre de marfil, sino por considerar que yo, más allá de pensar, no *actúo* de esa manera, o si acaso sólo me muestro partisana de ciertas causas, pero sin ejercer la militancia que considero necesaria para ellas. Hay un conflicto fundamental entre la forma de vida que he escogido y la militancia, entre mi trabajo y la militancia: saber que sería profundamente feliz, por ejemplo, dedicándome a la escritura juguetona de las novelas, por encima de cualquier intervención política, por más que en esos textos narrativos tratara también de cogerle el pulso a obsesiones que son políticas, sociales y comprometidas. Saber, por ejemplo, que una siempre ha de preguntarse a qué está dispuesta a renunciar y qué desea más: si la autorrealización o la realización colectiva. Comprender la tensión imposible entre las vidas que deseamos comunitariamente y las vidas distintas que desplegamos cada una. Creo que uno de los motivos por los que he retrasado la escritura de

esta parte ha sido por esa conciencia: nunca he tenido del todo claro si, en relación con lo que aquí digo, debía realmente *decir* algo o si decir cualquier cosa era exagerado, banal, un exceso.

Hay una tristeza profunda que me asalta cuando veo fotografías de muchos actos de la militancia política de izquierdas. Veo en ellas la imagen de la vejez y me entristece: la militancia, hasta de partidos nuevos, es, de algún modo, militancia antigua; la juventud no ha tomado para sí la tarea de hacerse cargo de su país y ha renunciado a transformarlo. No puedo creerme con la autoridad suficiente para conducir ninguno de estos reproches. Mi historial como militante es exiguo, se cuenta pronto y resulta pobre: estuve muy brevemente en un grupúsculo de extrema izquierda en mi adolescencia, del cual marché muy desencantada; organicé como pude a los estudiantes de mi instituto, pero sin objetivo claro ni destreza real, y la asamblea de postín que yo dirigía se derrumbó como un castillo de naipes; en la facultad, aunque participara en manifestaciones, asambleas, comités y huelgas, por más que orbitara alrededor del sindicato estudiantil, siempre estaba demasiado centrada en mis propios asuntos como para implicarme con fervor militante en esas tareas colectivas. Nunca he tenido un carnet de nada y este hecho, en mi biografía, no me produce tristeza; sin embargo, cuando veo que los demás no militan, o que *no pueden militar* —porque carecen de tiempo y energías, porque la vida les agota demasiado, porque sus trabajos, simple y llanamente, impiden que se consagren a algo que no sea trabajar—, cuando percibo una juventud desmovilizada, me entristezco irremediablemente y sueño con otra cosa. No podría reprocharles a los demás una falta de compromiso que yo también he poseído; soy, sin embargo, plenamente consciente de que dos verdades pueden sostenerse a la vez y seguir siendo contradictorias.

Qué tendríamos que hacer, me digo, y qué tipo de compromiso he esbozado en este libro, qué ideas se intuyen, cómo pulsan, qué clase de ecos podrían encontrar. Antes, cuando hablaba de la *poiesis*, trataba toda una

serie de conceptos vinculados a la inmortalidad, a la trascendencia: aquello que perdurará de nosotros cuando ya no estemos. Es una dimensión que no tengo tan presente como a los dieciséis años; es una dimensión que ya no me preocupa tanto, o no me preocupa en absoluto. Pensar obsesivamente en lo que perdurará de nosotros cuando ya no estemos me parece tan ridículo y vanidoso como gozar de la vida por fantasmas o proyecciones del narcisismo propio en lugar de necesitar la presencia de interlocutores, tener a otras personas que den réplica a nuestra conversación, que vean la vida junto con nosotros, que nos asistan, que disfruten en el tiempo presente. En poco tiempo han dejado de interesarme la trascendencia de los libros de Historia, la soledad que impera injustamente en el cielo de los nombres, el monstruo de amor insaciable que vive en muchos corazones. Mis exigencias ahora son un poco más prosaicas y me conformo con menos, aunque en el fondo no me conforme con nada: prefiero lo que pueda insinuar un solo rostro a todo lo que se escriba en las páginas de la Historia, por más que disfrute leyéndolo; quiero, y lo hago de corazón, un presente mejor para cuantos habitamos este mundo, y confieso que lo ansío con un poco más de intensidad para mis personas más allegadas, sobre todo cuando las veo sufrir; aspiro a la felicidad, como lo hacemos todos, y me embarco persiguiéndola y persiguiendo sus fantasmas, espero que sin cansarme. Me mueven muchas cosas. Pero creo que ahora, cuando por fin he aprendido a disfrutar de la vida, aunque sólo sea a ratos, ya no me interesa tanto la inmortalidad. Demasiadas cosas buenas habitan entre los vivos como para interesarse sobremanera por lo que quedará de nosotros cuando empecemos a formar parte de los muertos.

La felicidad no es sólo algo que tenga que ver con el ejercicio de la soberanía. Nada es *sólo* una cosa. La felicidad está íntimamente ligada a la justicia. Que haya gente miserable es injusto, que la gente muera en la calle es injusto, que los trabajadores se esfumen en condiciones modernas de esclavitud sin nunca intuir los contornos de la vida más allá de sus jornadas

es injusto, que el mundo sea el tablero de juego de unos pocos y la tortura cotidiana de otros tantos es injusto, que sepamos intuir la felicidad y la aprendamos sin llegar a conocerla es injusto, y así eternamente podría esbozarse una lista inagotable de dolencias. En estas líneas ya no hablo como escritora o filósofa, sino como humana —a la cual nada de lo humano le es ajeno—: me parece que una parte del compromiso exigido y exigible es ese, está ahí. Por más que disfrute leyendo y escribiendo, por más que esas actividades a mí me procuren cierta plenitud, no puedo abandonar el compromiso con el mundo y la indignación que brotan de la misericordia, de sentir lo propio en el dolor de los demás.

Parece, cuando planteamos el *qué hacer*, que el ánimo prescriptivo de los filósofos implicaría que quienes tienen que hacer siempre son los demás. Ese es el problema. La potencia es potencia de una multitud de la cual formamos parte y de la cual tenemos que responsabilizarnos. Las cosas pueden ser de otra manera. Y los aparatos que tenemos —o podemos tener — a nuestra disposición han de encargarse de hacer *posible* que las cosas sean de otra manera. No estamos condenados a un urbanismo que nos aleje más y más en nuestros hogares como islas, a las vidas solitarias, independientes y tristes; en ningún lugar está escrito que la miseria no pueda corregirse, o que su corrección no constituya una necesidad; pero tenemos que tener la voluntad de imaginárnoslo. Lo que un individuo puede hacer con las palabras, si acaso, es fomentar esa imaginación, pensar en lo posible, palpar brevemente el mundo intuyéndolo, acercarse, mirarlo. Lo que colectivamente se puede hacer con las palabras es bien distinto: el poder que guarda la misma palabra dicha por muchos es parecido al poder de los dioses.

Si buscamos colectivamente las palabras adecuadas, las palabras justas, las palabras bellas, las palabras buenas, las palabras convincentes y felices, quizá algún día las cosas sean como insistimos en nombrarlas.

Elizabeth Duval,
Madrid, 24 de enero de 2023

Agradecimientos

Es difícil estimar cuánto de este ensayo debo a la conversación y complicidad con Margot Rot. Sentada a su lado he leído e investigado, he escrito, y ella no ha dudado en señalarme dónde me excedía, dónde brillaba y dónde faltaba algo o faltaban muchas cosas; a raíz de este ensayo hemos discutido apasionadamente, y creo que si ella no hubiera creído tanto en la importancia de lo que con él estaba haciendo yo no le habría dedicado ni la mitad de fervor. Hay que escoger muy bien a quién decidimos cuidar como si de un tesoro se tratara. En sus anotaciones al primer borrador había risas, emoción, cariño y discrepancias; todo el amor que ella me ha dado me enriquece y espero poder devolvérselo. Ojalá no dejemos nunca de escribir, conversar, vivir juntas.

Quiero señalar también la ayuda, conversaciones y atención de algunas amigas: Alejandra Arroyo, Sara Barquinero, Pablo Caldera, Juan Gallego Benot, Rodrigo García Marina, Carlos Pott, Jorge Salanova, Miguel Sánchez Lindo, Pablo Muñoz, Alicia Valdés, Jorge Velasco. Gracias por ser comunidad y por todas las partes que de este ensayo habéis inspirado.

Gracias a mis agentes, Txell Torrent y Marta González, y a Sergi Siendones por su labor como editor. Las carencias que este ensayo pueda tener, por lo demás, sólo han de agradecérseme a mí misma.

Bibliografía

AHMED, Sarah. *La promesa de la felicidad*. Buenos Aires: Caja Negra, 2019.

ALBA RICO, Santiago. *España*. Madrid: Lengua de trapo, 2021.

ANDERSON, Benedict. *L'imaginaire national*. París: La Découverte, 2006, 1983.

ARBOLEDA, Martín. *Gobernar la utopía*. Buenos Aires: Caja Negra, 2021.

ARENDT, Hannah. *La condición humana*. Paidós: Barcelona, 2016, 1958.

AUERBACH, Érich. *Mimésis*. París: Gallimard, 1977, 1946.

AUGÉ, Marc. *Futuro*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2011.

BERARDI, Franco. *El tercer inconsciente*. Buenos Aires: Caja Negra, 2022.

BERLANT, Laurent. *Cruel Optimism*. Durham: Duke University Press, 2011.

BLOCH, Ernst. *El principio esperanza [1]*. Madrid: Trotta, 2007, 1954.

BOURDIEU, Pierre. *La distinción*. Madrid: Taurus, 2012, 1979.

BROWN, Wendy. *Estados del agravio*. Madrid: Lengua de trapo, 2019, 1995.

BUTLER, Judith. *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós, 2016, 2004.

CARRILLO, Natalia y Pau LUQUE. *Hipocondría moral*. Barcelona: Anagrama, 2022.

COOPER, Melinda. *Los valores de la familia*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2022, 2019.

DELEUZE, Gilles, y Felix GUATTARI. *Qu'est-ce que la philosophie?* París: Les Éditions de Minuit, 2005, 1991.

DOMÈNECH, Antoni. *El eclipse de la fraternidad*. Madrid: Akal, 2019.

DUVAL, Elizabeth. *Madrid será la tumba*. Madrid: Lengua de Trapo, 2021.
—, *Después de lo trans*. Valencia: La Caja Books, 2021.
FISHER, Mark. *Capitalist Realism*. Londres: Zero, 2009.
FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*. París: Seuil, 2004.
FRASER, Nancy, Luc BOLTANSKI y Philippe CORCUFF. *Contra la izquierda conservadora*. Madrid: Clave Intelectual, 2019.
FREUD, Sigmund. *Psicología de las masas*. Madrid: Alianza, 2010, 1939.
—, *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza, 2010, 1930.
—, *Tótem y tabú*. Madrid: Alianza, 2011, 1912.
FRICKER, Miranda. *Injusticia epistémica*. Barcelona: Herder, 2017, 2009.
GÓMEZ URZAIZ, Begoña (coord). *Neorrancios*. Barcelona: Península, 2022.
GRAEBER, David. *Trabajos de mierda. Una teoría.* Barcelona: Ariel, 2018.
GUILLUY, Christophe. *No Society*. París: Flammarion, 2019.
HYBRIS, Ira (coord). *Las degeneradas trans acaban con la familia*. Madrid: Kaotica, 2022.
LACLAU, Ernesto. *Política e ideología en la teoría marxista*. Madrid: Siglo XXI, 1978, 1977.
LAKOFF, George, y Mark JOHNSON. *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra, 2017, 1980.
LASCH, Christopher. *Le Seul et Vrai Paradis*. París: Flammarion, 2006.
LATOUR, Bruno. *Où atterrir?* París: La Découverte, 2017.
LORDON, Frédéric. *Capitalisme, désir et servitude*. París: La Fabrique, 2010.
—, *Imperium*. París: La Fabrique, 2015.
—, *Figures du communisme*. París: La Fabrique, 2021.
MACINTYRE, Alasdair. *Après la vertu*. París: PUF, 2013, 1981.
MARTÍN GAITE, Carmen. *Usos amorosos del dieciocho en España*. Madrid: Siruela, 2017.
MARTÍNEZ MARZOA, Felipe. *El concepto de lo civil*. Madrid: La Oficina, 2018.
MICHÉA, Jean-Claude. *Les mystères de la gauche*. París: Flammarion, 2014.

—, *Le Complexe d'Orphée*. París: Flammarion, 2014.
MÍGUEZ BARCIELA, Aida. *El llanto y la* pólis. Madrid: La Oficina, 2019.
MURDOCH, Iris. *The Sovereignty of Good*. Londres: Routledge, 2001, 1970.
O. TÁÍWÒ, Olúfémi. *Elite Capture*. Chicago: Haymarket Books, 2022.
PARDO, José Luis. *Políticas de la intimidad*. Madrid: Escolar y Mayo, 2012.
POLANYI, Karl. *The Great Transformation*. Boston: Beacon Press, 2001, 1944.
PRECIADO, Paul B. *Dysphoria Mundi*. Barcelona: Anagrama, 2022.
PUTNAM, Robert. *Bowling Alone*. Nueva York: Simon & Schuster, 2000.
RORTY, Richard. *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1998.
—, *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
—, *Philosophy as Cultural Politics*: Philosophical Papers. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
—, *Truth and Progress: Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
SÁNCHEZ-CUENCA, Ignacio. *La superioridad moral de la izquierda*. Madrid: Lengua de trapo, 2018.
SCHMITT, Carl. *Théologie politique*. París: Gallimard, 1988.
—, *La notion de politique – Théorie du partisan*. París: Flammarion, 2009, 1962.
SPINOZA, *Éthique*. París: GF, 1965, 1677.
—, *Traité théologico-politique*. París: GF, 1997, 1670.
SRNICEK, Nick, y Alex WILLIAMS. *Inventing the Future*. Londres: Verso, 2016.
TANNER, Grafton. *Las horas han perdido su reloj*. Barcelona: Alpha Decay, 2022, 2021.
TAYLOR, Charles. *Multiculturalisme*. París: Flammarion, 2019, 1992.

TRAVERSO, Enzo. *Melancolía de izquierda*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2019.

VALDÉS, Alicia. *Towards a Feminist Lacanian Left*. Londres: Routledge, 2022.

WALZER, Michael. *Sphères de justice*. París: Seuil, 2013, 1983.

WEIL, Simone. *Echar raíces*. Madrid: Trotta, 2014.

ZAMBRA, Alejandro. *Poeta chileno*. Barcelona: Anagrama, 2020.

ŽIŽEK, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*. Madrid: Clave Intelectual, 2022, 1989.

Notas

1. Miranda Fricker, *Injusticia epistémica*, Barcelona, Herder, 2017, pp. 29-41.

2. Sara Ahmed, *La promesa de la felicidad*, Buenos Aires, Caja Negra, 2019, p. 39.

3. Alejandro Zambra, *Poeta chileno*, Barcelona, Anagrama, 2020.

4. Sara Ahmed, *op. cit*., p. 387.

5. Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza, 2010, p. 80.

1. Redundancia sólo en apariencia: *ágora* viene del griego; *agorero*, del latín *augurium*; una es una reunión más o menos feliz y la otra un presagio con frecuencia aciago.

2. Enzo Traverso, *Melancolía de izquierda*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2019, p. 55.

3. Judith Butler, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós, 2016.

4. Véase David W. McIvor, «Bringing Ourselves to Grief: Judith Butler and the Politics of Mourning», en *Political Theory*, vol. 40, n.o 4, agosto de 2021, pp. 409-436.

5. Judith Butler, *Deshacer el género*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 38.

6. Véase Agnes Callard, «The Philosophy of Anger», abril de 2020, <https://www.bostonreview.net/forum/agnes-callard-philosophy-anger/>.

7. Véase Mark Fisher, «Exiting the Vampire Castle», noviembre de 2013, <https://web.archive.org/web/20131129003704/https://thenorthstar.info/?p=11299>.

8. Franco «Bifo» Berardi, *El tercer inconsciente. La psicoesfera en la época viral*, Buenos Aires, Caja Negra, 2022.

9. Ernst Bloch, *El principio esperanza [1]*, Madrid, Trotta, 2007, pp. 25-26.

1. David Graeber, *Trabajos de mierda: una teoría*, Barcelona, Ariel, 2018.

2. Véase «One in five who voted for Brexit now think it was the wrong decision», YouGov, noviembre de 2022, <https://yougov.co.uk/topics/politics/articles-reports/2022/11/17/one-five-who-voted-brexit-now-think-it-was-wrong-d>.

3. Lauren Berlant, *Cruel Optimism*, Durham, Duke University Press, 2011, pp. 23-24.

4. Simone Weil, *Echar raíces*, Madrid, Trotta, 1996, p. 30.

1. Enzo Traverso, *Melancolía de izquierda*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2019, p. 55.

2. Véase José David Pujante Sánchez, «La melancolía hispana, entre la enfermedad, el carácter nacional y la moda social», en *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, vol. 28, n.o 102, 2008, pp. 401-418.

3. Véase Miguel de Unamuno, «De las tristezas españolas: la acedía», en *Los Lunes del Imparcial* (Madrid), 24/01/1916.

4. Lauren Berlant, *Cruel Optimism*, Durham, Duke University Press, 2011, pp. 226-227.

5. Gilles Deleuze y Felix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, París, Les Éditions de Minuit, 2005.

6. Lauren Berlant, *Cruel Optimism*, Durham, Duke University Press, 2011, p. 24.

7. Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza, 2010, pp. 304-322.

8. Véase «Desde Archivo15M... ¡toman el Reina!», en *3peces3*, enero de 2022, <https://3peces3.wordpress.com/2022/01/13/desde-archivo15m-toman-el-reina/>.

1. Natalia Carrillo y Pau Luque, *Hipocondría moral*, Barcelona, Anagrama, 2022, pp. 11-13.

2. Frédéric Lordon, *Figures du communisme*, París, La Fabrique, 2021.

3. Véase Fredric Jameson, «Future City», en *New Left Review*, 21, mayo/junio 2003.

1. Antoni Domènech, *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Madrid, Akal, 2019, pp. 487-489.

2. Simone Weil, *Echar raíces*, Madrid, Trotta, 1996, pp. 84-137.

3. Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2016, p. 285.

4. Simone Weil, *op. cit.*, p. 84.

1. Ernesto Laclau, *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*, Madrid, Siglo XXI, 1978, p. 186.

2. Ernesto Laclau, *Política e ideología en la teoría marxista*, *op. cit.*, p. 149.

1. Simone Weil, *Echar raíces*, Madrid, Trotta, 1996, p. 126.

2. Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, Madrid, Siglo XXI y Clave Intelectual, 2022, p. 61.

3. Slavoj Žižek, *ibid.,* pp. 88-99.

1. Ignacio Sánchez-Cuenca, *La superioridad moral de la izquierda*, Madrid, Lengua de Trapo, 2018.

2. Alasdair MacIntyre, *Après la vertu. Étude de théorie morale*, París, Presses Universitaires de France, 2013, p. 159.

3. Richard Rorty, *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 73.

1. Ira Hybris (coord.), *Las degeneradas trans acaban con la familia*, Madrid, Kaótica, 2022.

2. Frédéric Lordon, *Imperium*, París, La Fabrique, 2015, pp. 231-234.

1. Wendy Brown, *Estados del agravio*, Madrid, Lengua de trapo, 2019, pp. 140-141.

2. Olúfẹ́mi O. Táíwò, *Elite Capture*, Chicago, Haymarket Books, 2022.

3. Véase Clara Serra, «Contra la extrema derecha: un feminismo para todo el mundo», febrero de 2022, <https://elpais.com/opinion/2022-02-09/contra-la-extrema-derecha-un-feminismo-para-todo-el-mundo.html>.

4. Richard Rorty, *Philosophy as Cultural Politics: Philosophical Papers*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 55.

1. Jean-Claude Michéa, *Les mystères de la gauche*, París, Flammarion, 2014, p. 31.

2. Jean-Claude Michéa, *Le complèxe d'Orphée*, París, Flammarion, 2014, p. 18.

3. Jean-Claude Michéa, *Les mystères de la gauche*, París, Flammarion, 2014, p. 55.

4. Nancy Fraser, Luc Boltanski y Philipp Corcuff, *Contra la izquierda conservadora*, Madrid, Clave Intelectual, 2019, p. 44.

5. Bruno Latour, *Où atterrir?*, París, La Découverte, 2017, pp. 20-21.

Melancolía
Elizabeth Duval

La lectura abre horizontes, iguala oportunidades y construye una sociedad mejor. La propiedad intelectual es clave en la creación de contenidos culturales porque sostiene el ecosistema de quienes escriben y de nuestras librerías. Al comprar este ebook estarás contribuyendo a mantener dicho ecosistema vivo y en crecimiento.
En **Grupo Planeta** agradecemos que nos ayudes a apoyar así la autonomía creativa de autoras y autores para que puedan seguir desempeñando su labor. Dirígete a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesitas reproducir algún fragmento de esta obra. Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04.

© Elizabeth Duval, 2023

Corrección de estilo a cargo de Harrys Salswach

© Editorial Planeta, S. A., 2023
temas de hoy, un sello editorial de Editorial Planeta, S. A.
Avda. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)
www.planetadelibros.com

Diseño de la cubierta: Vasava

Primera edición en libro electrónico (epub): abril de 2023

ISBN: 978-84-9998-966-2 (epub)

Conversión a libro electrónico: Realización Planeta

¡Encuentra aquí tu próxima lectura!

¡Síguenos en redes sociales!

temas de hoy

Elizabeth Duval

Melancolía

METAMORFOSIS DE UNA ILUSIÓN POLÍTICA